60e ANNEE (6e série) N° 17 27 AVRIL 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Les Antécédents de l'encyclique « Mediator Dei » en Allemagne à propos de la présence du Christ dans l'âme juste.

Contribution complémentaire aux articles de l'*Ami* (1948, p. 593 ; 1949, p. 637-40 ; 1950, p. 91-93)

Un correspondant très autorisé nous a fait tenir les réflexions suivantes :

Dans cette affirmation de la présence du Christ ou de sa Sainte Humanité dans l'âme du juste, nous rencontrons des idées floues qui peuvent être préjudiciables à la vie spirituelle.

D'une part, en effet, on serait porté à croire que le Christ, avec sa Sainte Humanité, est présent à l'âme du juste. La Sainte Humanité n'est-elle pas *instrumentum conjunctum divinitatis* pour l'œuvre proprement divine de notre justification et de notre animation incessante par la grâce ? Ne doit-elle pas se trouver là où elle agit, s'il s'agit de causalité efficiente ? Et n'est-ce pas ainsi que le Christ va remplir son rôle de Chef animateur de tout son Corps mystique ?

Il ne s'agit pas de lui prêter l'ubiquité mais une présence multipliée, analogue à celle qu'il a, dans l'Eucharistie à travers le monde en de multiples hosties, présence différente cependant, puisqu'il n'y est pas *per modum substantiæ*.

Ainsi interprète-t-on le *Christum per fidem habitare in cordibus vestris* (Eph., III, 17) de S. Paul, qui aurait devant les yeux le Christ ressuscité... Et de même le *Vivo jam non ego*...

Ainsi rendrait-on compte aussi des états mystiques, où l'âme privilégiée prend conscience, une conscience expérimentale, de la présence du Christ en elle. Ce qui est alors expérimenté n'est-ce pas ce qui, pour l'ordinaire, est vécu dans la foi ?

Mais, d'autre part, dans l'encyclique *Mediator Dei* — qui, en maints endroits reprend et précise les enseignements de *Mystici Corporis* — le Pape écarte résolument cette manière de voir et demande même qu'on en arrête la propagation : « Déployez, dit-il aux évêques, une égale diligence pour que ne se répandent pas les fausses opinions de ceux qui croient à tort et enseignent que la nature humaine du Christ glorieux habite réellement et d'une présence continuelle dans les « justifiés » ou qu'une grâce unique et identique, prétend-on, unit le Christ avec les membres de son Corps mystique » (Edit. *Bonne Presse*, p. 74) [1].

A ce propos, et pour mieux comprendre le sens de cette mise en garde, il serait intéressant de connaître les écrits visés par le Pape dans ce passage. Un numéro de *La Maison-Dieu* (n° 7) a donné des documents sur les antécédents de l'Encyclique en Allemagne : il y est parlé d'une « présence somatique » du Christ. Il me semble que ce sujet mériterait d'être traité avec ampleur avec une bonne documentation sur ces courants d'idées visés par l'encyclique. La vie spirituelle gagnera à cette clarification.

[1] Les références aux deux encycliques sont faites à l'édition de la Bonne Presse.

I. — Indication générale

La Maison-Dieu, en effet, a publié une intéressante mise au point sur les *Dernières étapes du renouveau liturgique en Allemagne* (n° 7, p. 51-73). L'article est antérieur à l'encyclique. Il en est d'autant plus intéressant et instructif. En particulier, il retrace et explique la « crise » provoquée par le renouveau liturgique, dans lequel, au fort de la persécution néopaïenne de l'hitlérisme, se sont réfugiés les meilleurs. Dans la persécution, en effet,

il ne s'agissait ni plus ni moins que de rejeter le christianisme du corps de la nation. De dehors et du dedans, les chrétiens en vinrent ainsi à être rejetés sur la réalité chrétienne fondamentale... La voie liturgique permettait d'atteindre le Christ ontologiquement, en toute objectivité... L'Action catholique était devenue impossible. L'interdiction de toute presse, bienfaisance ou association extra-cultuelle réduisait le caractère « public » du christianisme. Devant l'urgence de ces problèmes, quoi de plus naturel que de se lancer sur la liturgie, considérée par des hommes non avertis comme le succédané de l'Action catholique. On fit du liturgisme. Les grands centres authentiquement traditionnels eurent beau désavouer les déviations : dans ce « quadrilatère où seul l'autel restait aux chrétiens » selon l'Apocalypse, tel que dans un vase clos, un malaise devait se faire sentir. La lettre de Romano Guardini (à Mgr l'Evêque de Mayence) [2] s'en fait l'écho. Parurent des livres polémiques : les *Irrwege und Umwege* de Kassiepe (Fausses routes et détours) et sur-

[2] Cette lettre a été publiée dans *La Maison-Dieu*, n° 3, p. 7-24. L'auteur y rappelle ce que fut le mouvement liturgique, entrepris par l'abbaye de Maria-Laach et son rapide essor en Allemagne. Il en explique l'origine et l'excellence, mais reconnaît les excès qui l'ont compromis : de là le malaise. Le « liturgisme » engendra le dilettantisme liturgique, avec ses attitudes criticables : place prépondérante accordée à la langue vulgaire en vue d'une liturgie populaire, conception confuse sur le rôle des laïcs dans l'Eglise, ainsi que sur les rapports de la morale et de la religion. De là, les réactions du « practicisme » n'admettant qu'un culte ayant une action directe sur la vie et rejetant l'attitude trop contemplative de la liturgie, et, d'autre part, du conservatisme étroit réprouvant les tentatives du mouvement liturgique comme prématurées. Les critiques, dit Guardini, « viennent assurément d'un souci sincère du bien de l'Eglise, et mon propre exposé a montré que les occasions de l'attaquer ne manquaient pas... (Mais) ces adversaires de la liturgie ne voient pas en elle ce qu'elle est réellement. Pour être féconde, une critique devrait avoir pour fondement une conception de la liturgie authentique et large... » (p. 21).

tout le *Sentire cum Ecclesia* de Doerner (ce livre fut imprimé *pro manuscripto*, après s'être vu refuser *l'imprimatur* de Mayence et malgré le désaveu de l'Ordinaire du lieu). Ce dernier volume fut abondamment répandu surtout en Italie. Il toucha des autorités hiérarchiques non averties du problème allemand : il remua profondément l'opinion. Mgr Conrad Groeber, archevêque de Fribourg, adressa une lettre à ses collègues de l'épiscopat « grand allemand » pour leur faire part de ses inquiétudes. L'une de ces inquiétudes était, avant la parution de l'encyclique *Mystici Corporis*, la doctrine du Corps mystique elle-même [3]. A la fin de cette lettre, il se demandait si Rome pouvait encore se taire devant tout cela. A Rome, en effet, une réunion extraordinaire de cardinaux se réunit (*sic*) pour étudier les problèmes. Elle fit envoyer au doyen des évêques allemands, le cardinal Bertram, archevêque de Breslau, une lettre demandant aux Ordinaires allemands d'enquêter en même temps que de soumettre leurs suggestions. Le Saint-Siège demandait aussi trève aux discussions... L'épiscopat allemand répondit à la fois à Rome et à Mgr Groeber... Lettre-réponse du cardinal Innitzer, archevêque de Vienne... La conférence épiscopale de Fulda institua une commission liturgique, *Liturgisches Referat*. A la tête de cette commission était un évêque ; dans sa composition entraient d'autres membres de l'épiscopat les chefs des différents centres liturgiques, quelques théologiens avertis.

On voit, par cette indication générale, comment le mouvement liturgique en Allemagne est né pour ainsi dire des conjonctures sociales et politiques issues de l'hitlérisme. Refusant à l'Eglise toute ingérence dans le domaine politique ou social, le national-socialisme a fait refluer toute l'activité religieuse à l'intérieur du sanctuaire. Le principe était donc excellent. Mais, Guardini le reconnaît lui-même dans sa lettre à l'évêque de Mayence, s'il y eut de bonnes intentions, et aussi beaucoup de très bonnes réalisations, il y eut parfois des insuffisances désastreuses (*La Maison-Dieu*, n° 3, p 13).

Insuffisances, certes, et, vraisemblablement, déviations jusque dans l'ordre doctrinal.

II. — Les « inquiétudes » de Mgr Grœber

L'archevêque de Fribourg a voulu préciser les causes du malaise et les points sur lesquels une intervention de la hiérarchie lui semblait nécessaire. Son memorandum est rédigé en XVII paragraphes. Nous pouvons en négliger quelques-uns qui semblent plutôt des indications de tendances et non d'erreurs proprement dites.

Il est inquiet (§ I) du fait de la scission qui se manifeste entre « activistes liturgiques » (die liturgisch Bewegten) et ceux que ces activistes qualifient de « perpétuels arriérés » (die ewig Gestrigen), parce qu'ils veulent en rester aux usages anciens pour la liturgie et la prédication. (Voir Borgmann, *Volksliturgie und Seelensorge* et les livres cités plus haut de Kassiepe et de Doerner ; pour la prédication, *Die Theologie der Verkündigung* (la théologie du message = théologie kérygmatique) du P. Hugo Rahner, S. J.). Les « activistes viennois », eux aussi, condamnent l'ancienne manière de prêcher et de pastoriser.

Il est inquiet (§ III) du fait que la foi est présentée comme « une emprise irrationnelle », comme la « prise de conscience de l'unité avec le Christ » (Bewusstwerden des Einseins mit Christus) comme « un saisissement et un abandon » (Ergriffen sein und Hingebung) [4]. La connaissance intellectuelle est délaissée ou interprétée d'une autre manière. On prétend « laisser agir le « pneuma » sur soi pour parvenir à la connaissance des mystères. C'est une « gnose moderne ».

Il est inquiet (§ V) de la tendance à prôner comme seules normes liturgiques, théoriques et pratiques, les formes primitives, tout en jetant le discrédit sur les usages actuels qui sont cependant l'aboutissement d'un devenir historique.

Il est inquiet (§ IX) du fait d'un nouveau concept de l'Eglise : on n'y voit plus la *societas perfecta*, le royaume du Christ sur terre, royaume gouverné par l'autorité apostolique. C'est un « organisme biologique » (biologisch Organismus), dans lequel se réalise « la continuation de la rédemption dans le Christ », « l'accomplissement du Christ » (Fortsetzung der Erlösung in Christus, die Erfüllung Christi). « L'Eglise, disent-ils, participe à la vie du Christ glorieux et le continue sur terre comme son corps pénétré de son esprit ». « Elle est le grand organisme en lequel le Christ est dilaté » (in dem Christus erweitert ist). D'autres voient en elle « le mystère de la communauté de la vie avec Dieu, cachée aux yeux du monde ». — Mgr Groeber reconnaît d'ailleurs que ces affirmations peuvent recevoir une interprétation satisfaisante ; mais, ajoute-t-il, impossible de constater cela dans l'Eglise visible, en raison de l'élément humain qui lui est nécessairement inhérent : ces spéculations rappellent l'Eglise invisible des protestants.

Il est inquiété (§ X) par le « supernaturalisme sublime et la nouvelle tenue mystique (die neue mystische Haltung) que d'aucuns attribuent à l'étude de Scheeben. » « Le supernaturalisme, déclare Mgr Gröber, ne doit pas dégénérer en une mystique dans laquelle les limites de la créature disparaissent et le mystère est généralisé et exagéré ». — Il est à craindre que ces tendances ne tournent au protestantisme ou au quiétisme et qu'elles suscitent une réaction matérialiste. Il serait préférable de s'en tenir à la prédication de la doctrine révélée au lieu de vaticiner d'un « entraînement en Dieu... par une véritable génération et filiation » (Hinein gerissen sein in Gott... durch eine wirkliche Zeugung und Sohnschaft), comme des « kérygmatiques » le font. Du reste, l'archevêque ne veut porter aucun jugement sur la théologie kérygmatique [5]

Mais voici le § XI qui touche de très près les points relevés par notre correspondant. Nous le citerons donc textuellement :

Je suis inquiété par la « mystique du Christ », dont je ne veux retenir que quelques points.

Si nous sommes unis à l'humanité du Sauveur spiritualisée (Pneuma gewordenen) d'une manière « ontique », « existentielle », « somatique », c'est-à-dire corporellement et « durablement », alors Peltz a spéculé selon les règles logiques dans son malheureux écrit mis à l'Index, *Der Christ als Christus* (Le chrétien comme Christ) : Cette union mystique n'est pas catholique, mais elle s'avoisine (benachbart) du complexe d'idées de la soi-disant Réforme... Les conséquences de cette mystique qui, sans fondement scripturaire, se rapproche (hinauslaufenden = aboutissant)

[3] Il est inexact de dire que Mgr Grœber était inquiet de la doctrine elle-même. Voir plus loin.

[4] L'expression « emprise irrationnelle » pourrait peut-être avoir un sens acceptable, si elle signifiait que le croyant, pour accéder à la foi doit être saisi par la grâce, que la foi n'est pas l'aboutissement d'un processus intellectuel. Voir, dans le D.T.C., art. *Scheeben*, une conception analogue du grand théologien allemand, XIV, 1273. Quant à la « prise de conscience de l'unité avec le Christ », ceci ne pourrait être accepté que comme une conséquence de l'acte de foi : *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus* (Gal. II, 20).

[5] L'encyclique ne faisant aucune allusion à la théologie kérygmatique, la question concernant cette théologie — un autre abonné nous a demandé une consultation à son sujet — sera traitée à part.

de la doctrine luthérienne de l'ubiquisme [6] (ubiquitätslehre) ne peuvent qu'être désastreuses pour la doctrine catholique de la grâce et des sacrements.

Pour la doctrine de la grâce, parce que si « la réelle filiation des baptisés en Dieu » et « l'attache ontique de l'humanité du Christ avec nous » [7] constituent l'état normal de tout baptisé, la grâce sanctifiante est aussi superflue (au juste) que les ailes aux anges.

Pour la doctrine des sacrements, car si l'on peut sans difficulté parler de l'augmentation de la grâce sanctifiante (*Conc. trid.*, sess. XI, c. 10) en tant que *divina qualitas animæ inhærens* (*Cat. rom.*), l'augmentation de l'inexistence du Christ et du chrétien (wechselseitige Inexistenz zwischen Christus und dem Christen), laquelle doit être ontique, existentielle, somatique et durable, ne nous paraît guère concevable. En outre, étant donnée cette intimité avec Dieu et avec le Christ, — « comme le poisson dans l'eau se trouve dans son élément, ainsi vit le chrétien dans le Christ » (Schmaus, *Dogmatik*, III, p. 154) — à quoi bon la sainte communion ? Ce que nous avons, nul besoin de le chercher. A quoi bon l'institution du Très Saint Sacrement, à quoi bon sa conservation dans le tabernacle, à quoi bon les visites (au Saint-Sacrement), les expositions, les processions théophoriques, les saluts du Saint-Sacrement et l'adoration perpétuelle, si tout baptisé qui n'est pas séparé du Christ est un christophore perpétuel et paraît de ce fait lui-même digne d'adoration ? Tout ceci descend donc au rang de simple symbole.

Si on distingue entre présence eucharistique et (présence) mystique du Christ en nous, on ne le fait que pour sauver la présence mystique. Mais ce qui est présent d'une manière durable et intime ne saurait redevenir présent en réalité (de la manière eucharistique). Qu'on ne dise pas que la présence eucharistique, en tant qu'action sacramentelle, donne de nouvelles grâces, car on a déclaré que le Christ lui-même est la grâce sanctifiante. De cette façon (c.-à-d. en attribuant de nouvelles grâces à la présence eucharistique), on arriverait tout au plus à une grâce de secours. Enfin, on avance même que le Christ est, tout comme dans l'Eucharistie, présent aussi dans tous les sacrements, de sorte que les conséquences relevées plus haut s'étendent à tous les sacrements.

Que veut-on dire quand on prétend que le Christ historique présente « la voie de la piété populaire au Moyen Age », tandis que ce qui caractérise la piété liturgique sacramentelle, c'est qu'elle met au premier plan le Christ glorieux dans sa vie mystico-sacramentelle ? La représentation du Christ n'est-elle pas par là scindée ; le Christ des synoptiques n'est-il pas relégué dans l'ombre et abandonné à lui-même, comme c'est le cas dans la pneumatique protestante où l'on peut être « paulinien croyant » et « synoptiquement incrédule » ? L'avenir montrera où conduisent dans la prédication, la catéchèse et la vie chrétienne, la mésestime du Christ historique si humainement proche (de nous) dans sa réalité rédemptrice et la préférence donnée au Christ glorieux qui se trouve au delà du temps et de l'espace, sans compter les difficultés d'ordre théologique qui n'ont pas encore trouvé leur solution, si toutefois elles ne sont pas insolubles !

[6] La traduction « ubiquisme » paraît préférable à ubiquité. Ce dernier mot rend un son catholique ; l'ubiquité divine. Le terme ubiquisme répond mieux, en français, à la conception luthérienne à laquelle Mgr Grœber fait allusion. Voir D.T.C., art. *Ubiquisme*, XV, col. 2034.

[7] Ici Mgr Grœber indique un « bon article » d'Otto Lutz, de Spire, *Vom auferstandenen und erhœhten Christus*, dans *Klerusblatt*, 1942, n° 15, p. 109 s. L'article de Schmaus, *Christi Gegenwart in der Kirche*, id., 1942, n° 35 p. 257 s., enseigne « une union physico-accidentelle de l'âme sanctifiée avec le Christ, union d'ordre dynamique. » Mais sa solution manque de la clarté désirable.

Nous avons lu plus haut qu'un des griefs de Mgr Grœber concernait la doctrine du Corps mystique elle-même. Ce n'est pas exact. Au § XII, l'archevêque se préoccupe

de la conception fausse ou pour le moins exagérée qu'on se fait du *Corpus Christi mysticum*. Il reconnaît toutefois qu'une tendance se manifeste d'interpréter plus sainement les passages de S. Paul concernant le Corps Mystique.

Au § XIII, Mgr Gröber est inquiet de la tendance qui accorde au sacerdoce général des chrétiens une importance trop grande au détriment du sacerdoce sacramentel. A son avis, le sacerdoce dont parle S. Pierre (I Petr. II, 9) est autre que le sacerdoce sacramentel. Aussi est-il faux de dire avec Borgmann (*Volksliturgie und Seelsorge*, p. 127) que « dans la visibilité de ce monde, le culte est porté par la communauté des fidèles sous la direction des ministres officiellement « désignés » [8] (...getragen in der Sichtbarkeit dieser Welt von der Gemeinde der Gläubigen unter der Führung der bestellten Amtsträger) et que « la communauté croyante est une communauté sacerdotale » (die gläubige Gemeinde ist eine Priesterliche Gemeinde). D'après ces textes, la communauté serait, comme chez les protestants, l'élément primaire dans le culte chrétien. — On dit aussi de la participation de la communauté à la messe qu'elle est un « acte sacerdotal » et d'aucuns avancent même que cette participation est requise pour la validité de la messe, ce qui est exact si vraiment la communauté « porte le culte » (Trägerin des Gottesdienstes ist). Et ceci est en contradiction avec le concile de Trente (Sess. XXII, can. 8). De ces considérations découle la mésestime pour les messes privées, qui sont une déviation impossible à maintenir encore bien longtemps : affirmation contraire à la doctrine du même concile (Sess. XXII, ch. 6) et réprouvée dans la condamnation du pseudo-concile de Pistoie, prop. 28. Certains, enfin, vont même jusqu'à affirmer qu'en répondant *Amen* au cours du sacrifice, la communauté « ratifie » juridiquement le sacrifice.

Au § XIV, l'inquiétude porte sur la prétention de ne plus autoriser la communion qu'au cours de la messe, et même R. Guardini, dont l'archevêque ne méconnaît pas les mérites, va jusqu'à réclamer pour les fidèles l'usage du calice.

Une importance exagérée a été donnée à la liturgie (§ XV). Mgr Gröber ne méconnaît pas la grande valeur de la liturgie mais ne la considère pas comme « la condition du salut de l'Eglise ». Les aménagements nécessaires échappent au ressort des évêques et des curés : ils regardent uniquement le Saint-Siège. On traite arbitrairement les rubriques et cela va jusqu'à l'extravagance...

La Maison-Dieu accorde une large place au § XVI du document Grœber, sur « le fait de vouloir rendre obligatoire par décisions épiscopales la messe communautaire sous ses différentes formes ». Nous reproduirons donc, d'après cette publication, l'essentiel du texte résumant la pensée de l'archevêque :

« Il n'y a rien à dire contre ces messes, célébrées dans certaines limites.., rien de trop à en attendre non plus... mais (il ne faut) pas méconnaître le danger réel qu'elles comportent, si l'on se rappelle les considérations sur le sacerdoce universel et si l'on relit les explications de Borgmann.

Plusieurs articles de la polémique récente montrent : 1° qu'on n'est pas d'accord sur la façon de célébrer cette messe communautaire et qu'on en voit toutes les

[8] Le terme « bestellt » est peu clair. Il signifie élu, désigné, embauché, etc., mais le texte ne dit pas par qui. Borgmann lui-même n'en dit pas plus.

difficultés ; 2° que par cette messe communautaire — c'est surtout frappant dans le livre de Borgmann — les liturgistes entendent exprimer leur opinion sur le sacerdoce universel et mettre l'accent sur les droits stricts que les fidèles ont à participer au culte. Des phrases de Borgmann comme celle-ci (déjà citée) : « Le service liturgique repose sur la communauté des fidèles sous la conduite des ministres officiellement accrédités », ou encore celle-ci : « Le célébrant prend la parole pour la prière et même pour la consécration au seul titre de la paroisse, qu'il a invitée à prier et qui ratifie sa prière par *Amen* », donnent à penser qu'une semblable conception du rôle du prêtre n'est pas catholique, car le prêtre catholique n'est pas simplement, comme le ministre protestant, le serviteur de la parole...

Borgmann prétend... qu'il faut trouver un moyen d'assurer une participation visible et active de la paroisse au sacrifice proprement dit (à la messe sacrificielle distincte de l'avant-messe)... qu'au début de cet acte solennel la paroisse doit donner son consentement à la prière du sacrifice.. quelle accompagnera la louange du prêtre par une participation intime, qu'elle acclamera dans ce *Sanctus* la venue de l'Agneau, qu'elle se souviendra en silence avec le prêtre des vivants et des morts, qu'elle ratifiera enfin par son *Amen* la grande doxologie qui termine le canon de la messe. — Evidemment, nous ne protestons pas contre cette invitation faite à la paroisse de participer au sacrifice. Mais il est faux de prétendre qu'il appartient au peuple de « ratifier » le sacrifice par son *Amen*. Dans ce cas l'accomplissement de la messe dépendrait du peuple, ce qui n'est pas catholique.

Nous acceptons la distinction entre la piété objective et la piété subjective. Mais la manière de mettre en avant la piété objective me laisse craindre la diminution de la piété subjective. Durant l'époque apostolique, à laquelle à l'heure actuelle ont prétend tout référer, c'est la prière privée qui avait la première place... Nous ne nous laissons pas non plus trop effrayer par la prétention qu'ont nos liturgistes de répudier la piété populaire courante, le rosaire, le chemin de croix, le mois de Marie... Nous les laissons dire, si cela leur fait plaisir, « qu'une paroisse qui ne vit que de dévotions populaires (et pas de liturgie) s'anémie religieusement ». Prétention qui n'est en rien justifiée par l'histoire (*Maison-Dieu*, n° 7, p. 102-103).

Enfin, § XVII, Mgr Gröber regrette qu'on veuille introduire la langue allemande non seulement dans l'administration des sacrements, ce qui nécessiterait d'ailleurs une autorisation de la Congrégation des Rites, mais même dans la célébration de la sainte messe. En ce qui concerne la messe, le canon 9 de la session XXII du concile de Trente a bouché toute issue : sur ce canon se briseront les partisans du sacerdoce universel et de la messe en allemand... L'existence d'une liturgie en langue vulgaire fait partie de l'arsenal traditionnel de la plupart des hérésies.

III. — Réactions : S. Em. le card. Innitzer Préoccupations romaines

Au nom des évêques autrichiens, S. Em. le cardinal Innitzer, archevêque de Vienne, a répondu à S. Exc. Mgr Grœber [9], manifestant un certain étonnement que les événements spirituels esquissés par lui puissent présenter un caractère de crise aussi grave. Quoi qu'il en soit pour le reste de la « Grande Allemagne », les évêques d'Autriche, en ce qui concerne leurs diocèses respectifs, présentent pour l'essentiel, deux sortes d'observations :

1° *Relativement à une division profonde qui existerait dans le clergé.*

Chez nous aussi, il existe dans le clergé la tension naturelle entre la génération plus jeune et la plus ancienne, entre les éléments conservateurs et progressistes, entre les esprits plus ou moins vifs... Certainement, dans la première phase non clarifiée du mouvement liturgique, on pouvait observer des manifestations de zèle excessif qui, à la longue, auraient pu avoir des effets explosifs ; cependant depuis que nous, évêques, avons pris en mains... la direction du travail liturgique pour le fomenter et le régler, on peut à peine sérieusement parler désormais d'une division du clergé et d'un trouble du travail pastoral...

Les théologiens désignés sous le nom de « kérygmatiques », qui appartiennent presque tous à la Société de Jésus, ont — que nous sachions — fait valoir seulement les requêtes, d'importance très secondaire, de la fécondation de la théologie pour la prédication et le ministère pastoral... Nous ignorons... que lesdits théologiens aient élevé contre qui que ce soit d'une façon offensante le reproche « d'esprit retardataire » et d'inintelligence. Le livre d'Hugo Rahner, *Une théologie de l'Annonce* (*du Message*), (Theologie der Verkündigung) est justement, au contraire, inspiré par un tout autre esprit.

Si l'expression, très équivoque, d' « activistes viennois » s'applique au travail de l'*Ordinariat archiépiscopal de Vienne, section pour le ministère paroissial*, il doit être entendu que ce travail « se fait, cela va de soi, parfaitement au su de l'Ordinaire du lieu et d'accord avec lui » Il ne fait rien d'autre que ce que Pie XII exprime dans son message radiophonique de Noël 1942, parlant des problèmes que posent l'évolution et la montée des générations nouvelles, avec leurs progrès et leurs besoins nouveaux. « Devant ceux-ci, un chrétien, conscient de sa responsabilité même envers le plus petit d'entre ses frères, ne peut se résoudre à une tranquillité paresseuse. Loin de se dérober, il agira, luttera contre l'inertie dans cette grande bataille spirituelle dont le but est de construire la société, ou plutôt de lui donner une âme ».

2° *Concernant les courants théologiques en Allemagne.*

C'est plutôt un fait sympathique qu'après la catastrophe de la guerre mondiale, une vie théologique variée et ardente se soit développée et se soit appliquée à des domaines nouveaux, jusque là peu étudiés. Il n'est pas étonnant que « dans un tel développement de la théologie... ici et là des opinions opposées soient défendues avec plus grande passion et acuité »..., mais « là où des erreurs évidentes sont apparues, le magistère ecclésiastique a fait usage de son autorité et est intervenu ».

D'autre part, il ne convient pas que « la discussion théologique dans l'espace permis fût rendue impossible ». D'ailleurs certains points attaqués par le memorandum renferment des aspects « qui reçoivent intérêt et faveur de la plus haute autorité ecclésiastique. » La proclamation de l'Action catholique par Pie XI, par exemple, se référa à l'importance et aux devoirs du sacerdoce royal général dans la participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique du sacerdoce fonctionnel.

Le cardinal rappelle à cette occasion les nouveaux mouvements, lancés par le Saint-Siège, dans le domaine biblique, dans l'étude de la théologie orientale (Mgr Grœber, dans le § VI, regrettait la « préférence » donnée à cette théologie) et dans la liturgie elle-même : « série de directives qui, dans l'espace allemand, attendent encore, de maintes façons, leur réalisation ». Sur la conception de l'Eglise (§ IX), le cardinal ajoute que

les courants théologiques des vingt-cinq dernières années sont compréhensibles comme réponse à une certaine vision unilatérale (Einseitigung) qui caractérisait

[9] Le memorandum Grœber est du 18 janvier 1943 ; la réponse du cardinal Innitzer, du 24 février suivant.

la théologie antérieure : par exemple, la forte mise en relief de l'aspect mystique du concept d'Eglise, en opposition à la prédominance de l'aspect juridique qui pouvait antérieurement se constater.

D'ailleurs les diverses orientations théologiques, dans une discussion qui n'est pas encore du tout close, commencent à se rapprocher. L'intervention du magistère n'est pour l'instant ni désirable ni requise. Le memorandum de Fribourg touche à des orientations si diverses qu'il n'est pas à propos de les condamner en bloc :

cela ferait naître le danger qu'une telle condamnation ou monition soit appliquée injustement à beaucoup de gens dont le travail mérite reconnaissance et appui et non pas défiance. Trop facilement, par un tel procédé prématuré, on pourrait aussi tuer ou fortement empêcher toute joie que comporte le travail théologique... Nous regretterions que des mesures prématurées et trop craintives viennent mettre en une agitation nouvelle, au lieu de l'apaiser, la vie intra-ecclésiastique. Nous croyons que le danger d'un développement dévié sera d'autant moindre que l'épiscopat s'intéressera plus, pour les favoriser, à la vie théologique et à la réalisation pratique de la pastorale.

L'archevêque de Vienne précise enfin qu'il n'entend pas donner une réponse « pénétrante et exhaustive » ni prendre une position définitive à l'égard des dix-sept points concrets qui reflètent les inquiétudes de l'archevêque de Fribourg.

* *

De son côté, l'autorité romaine n'était pas sans inquiétude. La lettre communiquée par le cardinal Bertram aux membres de la conférence épiscopale de Fulda en fait foi [10].

L'attention du Saint-Siège, y lit-on, a été attirée... sur les différentes innovations liturgiques que principalement des religieux, des jeunes prêtres et des laïcs essaient d'introduire en Allemagne. En outre, le Saint-Siège a été saisi de requêtes particulières visant, pour la plupart, à obtenir l'une ou l'autre de ces innovations ; par exemple : l'autorisation de célébrer pendant la nuit la liturgie actuelle du samedi-saint [1], l'approbation d'un nouveau Rituel et la permission d'introduire d'autres innovations liturgiques.

Le Saint-Père a jugé que des questions de cette importance devaient être soumises à une commission cardinalice, composée de membres de la Cong. des Rites et de la Cong. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

A la suite d'un examen attentif, LL. EE. ont cru pouvoir distinguer, dans le mouvement liturgique, deux tendances :

Les partisans de la première tendance, moins nombreux que les autres, s'efforcent de ramener la liturgie aux usages de l'Eglise antique et en arrivent par là à combattre certaines formes de dévotions solennellement approuvées par l'Eglise, telles que la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, le saint Rosaire, la confession de dévotion, l'usage de distribuer la sainte Communion en dehors de la sainte messe. Des aberrations de ce genre ne peuvent nullement être tolérées.

Les partisans de la seconde tendance s'appliquent à rendre la liturgie... plus accessible à l'intelligence des fidèles, à la rendre vivante pour le clergé lui-même, et à la mettre mieux en harmonie avec la liturgie de l'Eglise ancienne. Ils vont jusqu'à introduire de profondes réformes ; sur ce point il n'est pas rare qu'ils procèdent *via facti*. Ces innovations vont de la traduction complète ou presque complète du Rituel romain en langue vulgaire, à l'emploi de la langue allemande à la sainte messe, à l'élimination de certains textes et vocables du Rituel parce que, dans les circonstances actuelles, ils pourraient provoquer de fortes répugnances dans le peuple, et à la récitation du Bréviaire par les prêtres en langue allemande. C'est cette tendance du mouvement liturgique qui a retenu spécialement l'attention des cardinaux. Ils ne peuvent dissimuler l'inquiétude que leur inspirent les progrès du mouvement.

Et voici les instructions, approuvées par le Saint-Père, transmises à l'épiscopat allemand :

1) Après enquête préalable sur le mouvement liturgique en Allemagne, le Saint-Siège s'est rendu compte, non sans inquiétude, de certains dangers pour la discipline ecclésiastique et la foi, qui peuvent résulter des errements et altérations auxquels donnent lieu, malheureusement, çà et là, depuis quelque temps, le mouvement en question. L'inquiétude du Saint-Siège est d'autant plus grave que l'introduction de certaines innovations liturgiques opérées *via facti* et par l'initiative privée, comme il arrive de la part de quelques ecclésiastiques, n'est pas de nature à dissiper toute crainte relativement à l'esprit de discipline et à la pleine soumission qu'ils devraient montrer à l'égard de leurs évêques.

2) Le Saint-Siège serait heureux de recevoir des vénérables Ordinaires d'autres rapports détaillés sur le mouvement dont il s'agit, sur son extension, comme sur l'existence et la portée que présentent les regrettables déviations qui ont été signalées.

3) C'est pourquoi le Saint-Siège demande aux vénérables Ordinaires d'étudier soigneusement, tant en particulier qu'en commun, cette grave question, de rechercher les moyens appropriés pour que ce que le mouvement liturgique renferme de bon puisse être encouragé et exploité afin de combler les lacunes qui ont été mises à jour et de parer aux dangers. Leurs conclusions et propositions seront ensuite soumises au Saint-Siège.

4) Le Saint-Siège recommande instamment à NN. SS. les Evêques d'interdire toute discussion sur cette question.

5) Cependant le Saint-Siège estime qu'il doit dès maintenant donner l'assurance que s'il ne peut, dans le domaine liturgique, faire aucune concession présentant quelque danger pour la foi et l'unité de l'Eglise..., il n'en est pas moins prêt à faire avec bienveillance l'essai de certains privilèges (par exemple relativement au Rituel), qui pourraient avoir réellement une action avantageuse pour le bien des âmes ; dans le cas où ils seraient présentés au Saint-Siège par l'ensemble de l'épiscopat allemand.

Nous avons transcrit ou résumé objectivement les trois documents. L'archevêque de Fribourg ne faisait qu'exprimer des inquiétudes et demandait une intervention de Rome. Le cardinal de Vienne, sans prendre position pour le fond, estimait qu'une intervention de la hiérarchie n'était pas souhaitable. La lettre des cardinaux romains affirmait à trois reprises les inquiétudes du Saint-Siège, mais, tout en rejetant la première tendance relevée par eux, sollicitait de nouveaux éclaircissements. On ne peut nier cependant que l'inquiétude régnait à Rome comme à Fribourg.

[10] La communication est datée du 15 janvier 1943, le nonce apostolique ayant demandé au cardinal Bertram, dès le 11 janvier, de faire connaître aux évêques les décisions des cardinaux romains.

[1] On sait que la Congrégation des Rites a refusé d'autoriser cette célébration, voir *Ami*, 1949, p. 413. — On doit présumer que la célébration de la vigile pascale, décrite dans *La Maison-Dieu* n° 19 (1er trimestre 1950) était antérieure à la réponse romaine.

IV. — Intervention de S. S. Pie XII : les deux encycliques « Mystici Corporis » et « Mediator Dei »

Mystici Corporis est du 29 juin 1943. Il est donc permis d'y trouver déjà quelques allusions aux controverses allemandes ; mais *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, constitue, à coup sûr, l'intervention attendue.

* *

1. La *notion de l'Eglise*, corps mystique du Christ est déjà précisée dans la première encyclique. Comme le cardinal de Vienne l'avait fait, le Pape relève le rôle des laïques dans l'Eglise (p. 11-12). Sans doute, ceux qui possèdent les ordres sacrés constituent « les membres premiers et principaux » du Corps mystique, mais il faut aussi compter dans les membres du Corps mystique les religieux laïcs, « ceux qui, tout en restant dans le monde, se consacrent avec ardeur aux œuvres de miséricorde » ainsi que ceux qui sont unis par le mariage.

Les pères et mères de famille surtout dans les circonstances présentes, les parrains et marraines, et nommément les laïques qui collaborent avec la hiérarchie ecclésiastique à étendre le règne du divin Rédempteur, tiennent dans la société chrétienne une place d'honneur... (p. 12).

Et, plus loin (p. 55), le Pape fera allusion aux militants de l'Action catholique, qui collaborent avec les évêques et les prêtres dans l'apostolat.

Expliquant la signification exacte du mot « Corps mystique », Pie XII rappelle que l'Eglise, société parfaite en son genre

n'est pas seulement composée d'éléments et de principes sociaux et juridiques... Ces éléments juridiques... sur lesquels l'Eglise s'appuie et qui la composent, proviennent de la constitution divine donnée par le Christ et servent à atteindre la fin surnaturelle ; néanmoins ce qui élève la société chrétienne à un degré qui dépasse absolument tout l'ordre de la nature, c'est l'Esprit de notre Rédempteur qui, comme source des grâces, des dons et de tous les charismes remplit à jamais et intimement l'Eglise et y exerce son activité... La structure sociale de la communauté chrétienne, qui proclame d'ailleurs la sagesse de son divin Architecte, est cependant d'un ordre tout à fait inférieur dès qu'on la compare aux dons spirituels dont elle est ornée et dont elle vit, et à leur source divine (p. 34-35).

Mais les deux éléments, quelle que soit la prédominance de l'un sur l'autre, ne sauraient être disjoints et opposés :

Nous condamnons l'erreur funeste de ceux qui rêvent d'une prétendue Eglise, sorte de société formée et entretenue par la charité, à laquelle — non sans mépris — ils en opposent une autre qu'ils appellent juridique. Mais c'est tout à fait en vain qu'ils introduisent cette distinction : ils ne comprennent pas en effet qu'une même raison a poussé le divin Rédempteur à vouloir d'une part que le groupement des hommes fondé par lui fût une société parfaite en son genre et munie de tous les éléments juridiques et sociaux, pour perpétuer sur la terre l'œuvre salutaire de la Rédemption (*Conc. Vat.* Sess. IV, *Const. dogm. de Ecclesia*, prol.) ; et d'autre part que cette société fût enrichie par l'Esprit-Saint, pour atteindre la même fin, de dons et de bienfaits surnaturels (p. 35) [2].

[2] Le Saint-Père répond ici, à la fois, aux préoccupations du cardinal de Vienne et de l'archevêque de Fribourg. Sur ce double aspect de l'Eglise dont on ne peut dissocier les éléments, nos lecteurs ont déjà lu le résumé du *Mysterium Ecclesiæ* du P. Broutin, S. J., 1948, p. 467.

2. Dans la deuxième partie de l'encyclique, le Pape expose *l'union des fidèles avec le Christ.* Liens juridiques tout d'abord : profession extérieure d'une même foi, communion aux mêmes mystères, participation au même sacrifice, mise en pratique et observance des mêmes lois, soumission au Vicaire de Jésus-Christ sur la terre. A cette union juridique s'ajoute une unité d'autre nature résultant de l'exercice des trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. C'est l'Esprit du Christ qui opère en nous cet élément divin et c'est donc aussi le Christ qui l'opère par son Esprit (p. 42-43). C'est de cette façon qu'il faut comprendre l'affirmation souvent répétée de S. Paul « que le Christ est en nous et que nous sommes dans le Christ ». Par là, l'Eglise est

comme la plénitude et le complément du Rédempteur ; car tous les dons, toutes les vertus, tous les charismes qui se trouvent éminemment, abondamment et efficacement dans le Chef, dérivent dans tous les membres de l'Eglise et s'y perfectionnent de jour en jour selon la place de chacun dans le Corps mystique de Jésus-Christ : ainsi peut-on dire d'une certaine façon que le Christ se complète à tous égards dans l'Eglise (Cf. S. Thomas, *Comm. in Ep. ad Eph.*, c. 1, lect. 8) [3]. Et, par ces mots, nous touchons la raison même pour laquelle, selon la pensée déjà brièvement indiquée de S. Augustin, le Chef mystique qu'est le Christ et l'Eglise, qui sur terre est comme un autre Christ et en tient la place, constituent un homme nouveau unique dans lequel le ciel et la terre s'allient pour perpétuer l'œuvre de salut de la croix : à savoir le Christ, Tête et Corps, le Christ total (p. 43).

Comment exposer « cette doctrine mystérieuse de notre union avec le divin Rédempteur et spécialement de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes ? » — Certes, le Pape ne désapprouve pas « ceux qui tentent divers systèmes pour saisir et tâcher d'éclairer ce si profond mystère de notre union merveilleuse avec le Christ » ; cependant voici

un principe qui s'impose à tous et doit rester inébranlable, s'ils ne veulent pas s'égarer loin de la doctrine authentique et de l'enseignement exact de l'Eglise ; c'est qu'il faut rejeter tout mode d'union mystique par lequel les fidèles, de quelque façon que ce soit, dépasseraient l'ordre du créé et s'arrogeraient le divin au point que même un seul des attributs du Dieu éternel puisse leur être attribué en propre. Qu'ils maintiennent en outre fermement cet autre principe certain, qu'en cette matière, tout doit être tenu commun aux personnes de la Sainte Trinité de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme cause efficiente suprême (p. 44).

3. C'est d'une fausse conception de l'unité du Corps mystique que dérive le « faux mysticisme » et le « faux quiétisme » de certains auteurs (p. 47). Faux mysticisme « quand ils font s'unir et se fondre en une personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Eglise... ». Quiétisme malsain « attribuant toute la vie spirituelle des chrétiens et leur progrès dans la vertu uniquement à l'action du divin Esprit, en excluant et négligeant la coopé-

[3] Par là, le Pape donne la seule explication à concéder aux textes qui inquiétaient Mgr Grœber (§ IX), textes représentant l'Eglise comme « un organisme biologique », dans lequel se réalise « la continuation de la rédemption dans le Christ et l'accomplissement du Christ lui-même »; dans lequel « le Christ est dilaté ». Sous ces expressions n'y aurait-il pas simplement une vérité traditionnelle dissimulée dans la draperie de termes prétentieux ?

ration qui doit lui être fournie de notre part » [4].

L'encyclique *Mediator Dei* apporte des indications précieuses sur ces deux erreurs. On y viendra tout à l'heure.

* *

Cette encyclique, en effet, tout en donnant des encouragements aux initiatives utiles du mouvement liturgique, n'a pas manqué de faire écho aux inquiétudes formulées dans le memorandum de Fribourg.

Relevons tout d'abord les encouragements :

Le pécheur, dit le Pape, ne peut être blanchi dans le sang de l'agneau qu'à la condition d'associer son travail à celui du Christ. Il est donc nécessaire que les fidèles participent activement au sacrifice de la Messe (p. 33-35). La nature de cette participation est exposée en détail : les fidèles offrent le sacrifice avec le prêtre (p. 36-39) ; ils s'offrent eux-mêmes comme victimes (p. 39-41). Pie XII « a appris avec une grande joie que cette doctrine a été mise en pleine lumière » et déclare dignes de louanges ceux

> qui, en vue de rendre plus facile et plus fructueuse pour le peuple chrétien la participation au sacrifice eucharistique, s'efforcent opportunément de mettre entre les mains du peuple le Missel romain, de manière que les fidèles, unis au prêtre, prient avec lui à l'aide des mêmes paroles et avec les sentiments mêmes de l'Eglise ; ceux-là aussi méritent des louanges qui s'efforcent de faire de la liturgie une action sainte même extérieurement, à laquelle prennent réellement part tous les assistants... (p. 49).

Mais à côté de ces encouragements mérités, Pie XII réprouve des erreurs, celles-là mêmes qui avaient été sujets d'inquiétude pour l'archevêque de Fribourg.

1. *Piété objective et piété subjective.* — La liturgie étant à la fois un culte extérieur, mais encore et surtout intérieur,

> c'est avoir une notion tout à fait inexacte de la sainte liturgie que de la regarder comme une partie purement extérieure et sensible du culte divin, ou comme une cérémonie décorative ; ce n'est pas une moindre erreur de la considérer simplement comme l'ensemble des lois et des préceptes par lesquels la hiérarchie ecclésiastique ordonne l'exécution régulière des rites sacrés... [5]. On ne peut dignement honorer Dieu si l'âme ne tend pas à la perfection de la vie et, pour faire parvenir à la sainteté, le culte rendu à Dieu... possède la plus grande efficacité (p. 14-15).

A ce propos, le pape attire l'attention des évêques « sur les nouvelles théories touchant ce qu'on appelle la « piété objective » : tendant à mettre en relief le mystère du Corps mystique, la réalité effective de la grâce sanctifiante et l'action divine des sacrements et de la Messe, elles semblent vouloir amoindrir ou même passer sous silence la « piété subjective » ou personnelle » (p. 15-16).

> Il est vrai que les sacrements et le sacrifice de la Messe ont une valeur intrinsèque en tant qu'ils sont les actions du Christ lui-même... ; mais, pour avoir l'efficacité requise, il est absolument nécessaire que les âmes soient bien disposées. (Les membres du Christ) sont des membres vivants, doués de raison et de volonté personnelles ; en approchant leurs lèvres de la source, ils doivent donc nécessairement s'emparer vitalement de l'aliment, se l'assimiler et écarter tout ce qui pourrait en empêcher l'efficacité... L'œuvre rédemptrice, indépendante en soi de notre volonté, requiert notre effort intérieur pour pouvoir nous conduire au salut éternel (p. 16-17) [6].

2. *Distinction du « Christ historique » et du « Christ pneumatique », et présence réelle du Christ glorieux dans l'âme juste.* — Cette double conception est le fondement, semble-t-il, de la prédominance, à tendance exclusive, accordée à la piété objective dans la vie spirituelle. Sans descendre dans le détail des conséquences désastreuses énumérées dans le memorandum de Fribourg en ce qui concerne la doctrine de la grâce et des sacrements, le pape, d'un mot, réprouve la fausse opinon de ceux qui enseignent « qu'une grâce unique et identique unit le Christ avec les membres de son corps mystique » (p. 74). Mais il condamne explicitement l'opinion de ceux « qui croient à tort et enseignent que la nature humaine du Christ glorieux habite réellement et d'une façon continue dans les « justifiés » (Id.).

La distinction accentuée entre Christ historique et Christ dans sa vie mystico-sacramentelle ne saurait donc être approuvée :

> Il ne faut pas dire que, dans un semblable culte eucharistique, le Christ historique, comme on l'appelle, celui qui vécut un jour sur la terre, le Christ présent dans le Saint Sacrement et Celui qui triomphe glorieusement dans les cieux... sont faussement confondus : bien au contraire, il faut plutôt affirmer que de cette manière les fidèles attestent et manifestent solennellement la foi de l'Eglise, pour qui ne font qu'un le Verbe de Dieu et le Fils de la Vierge Marie, qui a souffert sur la Croix, qui est invisiblement présent dans l'Eucharistie et qui règne dans les cieux (p. 51).

Un peu plus loin, Pie XII revient encore sur cette erreur :

> Combien se méprennent sur la vraie et authentique nature de la liturgie, les écrivains de notre temps qui, séduits par les apparences d'une mystique plus élevée, osent affirmer qu'il n'y a pas à s'occuper du Christ historique, mais du Christ « pneumatique » ou glorifié. De même n'hésitent-ils pas à affirmer que, dans la piété telle qu'elle est pratiquée par les fidèles, il se serait produit, à l'endroit du Christ, un changement qui l'aurait descendu de son trône ; on aurait voilé le Christ glorifié, qui vit et règne dans les siècles des siècles à la droite de son Père, pour mettre à sa place le Christ qui a vécu sur terre (p. 60) [7].

3. *Exagération du rôle des fidèles dans l'offrande du sacrifice eucharistique.* — Sans doute, tous les chrétiens doivent participer activement au sacrifice de la messe selon la parole de l'Apôtre : « *Ayez en vous les sentiments qui étaient dans le Christ Jésus* » (Phil., II, 5). Ils reproduiront, autant qu'il est humainement possible, les sentiments du divin

[4] On s'efforcera, dans la dernière partie de cet article, de montrer les points d'attache de ces erreurs dans certaines conceptions relevées et réprouvées par l'encyclique.

[5] Est-il besoin de dire que l'*Ami*, quand il rappelle sous le titre général de « Liturgie » les décrets de la S. Cong. des Rites, n'a pas cette conception étriquée et fausse de la liturgie. Placer les réponses se référant à ces décrets sous le titre « Liturgie » n'est pas pour autant ignorer ou diminuer la vérité théologique qui doit inspirer la discipline et éclairer la lettre de la loi.

[6] Sur la piété « objective » et « subjective », voir le memorandum Grœber, § XVI.

[7] Sur les différents points touchés en ce paragraphe, voir le memorandum, § XI, XVI.

Rédempteur offrant son sacrifice ; ils prendront en quelque sorte la condition de victime et, en union avec le Christ, s'efforceront de mourir mystiquement. Mais

du fait que les chrétiens participent au sacrifice eucharistique, il ne s'ensuit pas qu'ils jouissent également du pouvoir sacerdotal... Des gens, se rapprochant d'erreurs jadis condamnées (*Conc. trid.*, sess. XXIII, ch. 4) enseignent aujourd'hui que, dans le Nouveau Testament, le mot « sacerdoce » désigne uniquement les prérogatives de quiconque a été purifié dans le bain sacré du baptême ; de même, disent-ils, le précepte de faire ce qu'il avait fait, donné par Jésus-Christ à ses apôtres durant la dernière Cène, vise directement toute l'Eglise des chrétiens, et c'est par conséquent plus tard seulement qu'on en est arrivé au sacerdoce hiérarchique. C'est pourquoi ils prétendent que le peuple jouit d'un véritable pouvoir sacerdotal et que le prêtre agit seulement comme un fonctionnaire délégué par la communauté. A cause de cela, ils estiment que le Sacrifice eucharistique est au sens propre une « concélébration » et que les prêtres devraient « concélébrer » avec le peuple présent, plutôt que d'offrir le Sacrifice en particulier en l'absence du peuple (p. 35).

Cette erreur contredit aux vérités rappelées antérieurement dans l'encyclique et relatives à la place que tient le prêtre dans le corps mystique. Mais il est nécessaire d'insister :

Le prêtre remplace le peuple uniquement parce qu'il représente la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ en tant que Chef de tous ses membres, s'offrant lui-même pour eux ; quand il s'approche de l'autel, c'est donc en tant que ministre du Christ mais supérieur au peuple. Le peuple, au contraire, ne jouant nullement le rôle du divin Rédempteur et n'étant pas conciliateur entre lui-même et Dieu, ne peut en aucune manière jouir du droit sacerdotal (p. 36) [8].

4. *La Messe privée et les erreurs liturgiques.* — « Certains réprouvent les Messes offertes en privé et sans assistance, comme éloignées de l'antique manière de célébrer ; quelques-uns affirment même que les prêtres ne peuvent en même temps offrir la divine hostie sur plusieurs autels, parce que par cette manière de faire ils divisent la communauté et mettent son unité en péril ; on va parfois jusqu'à estimer que le peuple doit confirmer et agréer le Sacrifice pour que celui-ci obtienne sa valeur et son efficacité. » Tout cela est faux :

On en appelle à tort à la nature sociale du Sacrifice eucharistique. Toutes les fois que le prêtre renouvelle ce que le divin Rédempteur accomplit à la dernière Cène, le Sacrifice est vraiment consommé et ce Sacrifice, partout et toujours, d'une façon nécessaire et par sa nature, a un rôle public et social, puisque celui qui l'immole agit au nom du Christ et des chrétiens dont le divin Rédempteur est le Chef, l'offrant à Dieu pour la Sainte Eglise catholique, pour les vivants et les défunts (p. 39).

D'ailleurs — le pape le rappelle quelques pages plus loin (p. 44) — le concile de Trente a jeté l'anathème sur l'erreur similaire de Luther : « Si quelqu'un dit que les Messes dans lesquelles seul le prêtre communie sacramentellement sont illicites et doivent par conséquent être supprimées, qu'il soit anathème » (Sess. XXII, can. 5).

De cette première erreur en découle une seconde, relative à la communion des fidèles :

Ils s'écartent donc du chemin de la vérité, ceux qui ne veulent accomplir le saint Sacrifice que si le peuple chrétien s'approche de la Table Sainte ; et ils s'en écartent encore davantage ceux qui, prétendant qu'il est absolument nécessaire que les fidèles communient avec le prêtre, affirment dangereusement qu'il ne s'agit pas seulement d'un Sacrifice, mais d'un Sacrifice et d'un repas de communauté fraternelle, et font de la Communion accomplie en commun comme le point culminant de toute la cérémonie (p. 45).

Aussi, tout en recommandant aux fidèles d'assister nombreux au Saint Sacrifice, tout en exhortant les assistants à communier autant que possible durant la Messe, le Pape rappelle que la Liturgie autorise la communion en dehors de la messe, car « il n'est pas rare qu'il se présente des motifs de distribuer la sainte communion soit avant, soit après le Sacrifice lui-même, ou encore — bien que l'hostie soit distribuée aussitôt après la communion du prêtre — de faire cette distribution avec des hosties consacrées auparavant » (p. 47) [9].

5. *Autres abus signalés.* — *a*) L'attachement exagéré aux rites anciens..

Revenir par l'esprit et le cœur aux sources de la liturgie est chose sacrée et louable... ; mais il n'est pas sage ni louable de tout ramener en toute manière à l'antiquité... (p. 27).

b) Archéologisme excessif :

Quiconque voudrait revenir aux antiques rites et coutumes, en rejetant les normes introduites sous l'action de la Providence, à raison du changement des circonstances, celui-là, évidemment, ne serait point mû par une sollicitude sage et juste. Une telle façon de penser et d'agir ferait revivre cette excessive et malsaine passion des choses anciennes qu'excitait le Concile illégitime de Pistoie et réveillerait les multiples erreurs qui furent à l'origine de ce faux concile... (p. 28) [10].

c) Emploi de la langue vulgaire :

L'emploi de la langue latine, en usage dans une grande partie de l'Eglise, est un signe d'unité manifeste et éclatant, et une protection efficace contre toute corruption de la doctrine originale. Dans bien des rites cependant, se servir de la langue vulgaire peut être très profitable au peuple ; mais c'est au Siège apostolique qu'il appartient de le concéder et, sans son avis et son approbation, il est absolument interdit de rien faire en ce genre... (p. 27) [1].

d) Les personnes privées se substituant au Saint-Siège dans la réglementation de la liturgie :

Au seul Souverain Pontife appartient le droit de reconnaître et établir tout usage concernant le culte divin, d'introduire et approuver de nouveaux rites, de modifier ceux-là mêmes... L'Eglise, sans doute, est un organisme vivant ; donc, même en ce qui concerne la liturgie sacrée, elle croît, se développe, évolue et s'accommode des formes que requièrent les nécessités et les circonstances au cours des temps... Néanmoins il lui faut réprouver l'audace tout à fait téméraire de ceux qui, de propos délibéré, introduisent de nouvelles coutumes liturgiques ou font revivre des rites périmés, en désaccord avec les lois et rubriques maintenant en vigueur... (p. 26). — Il est (donc) nécessaire avant tout de veiller à ce que tous obéissent, avec le respect et la foi qui leur sont dus, aux décrets publiés par le Concile de Trente, les Pontifes romains, la Sacrée Congrégation des Rites et à tout ce que les livres liturgiques ont fixé au sujet de l'action extérieure du culte public (p. 69).

[8] Voir memorandum, § XIII.

[9] Voir memorandum, § XVI et XIV.
[10] Voir memorandum, § V.
[1] Voir memorandum, § XVII.

6. *Rappel au respect des pratiques religieuses non strictement liturgiques.* — Dans l'encyclique *Mystici Corporis Christi,* Pie XII signalait déjà une double tendance répréhensible : le peu de cas de la confession fréquente des fautes vénielles, l'opinion n'accordant aux prières privées que peu de valeur ou demandant qu'on les adresse, non à Jésus-Christ, mais à Dieu le Père (p. 48-50). (Voir *Ami,* 1946-47, p. 93, 216). Mais, dans *Mediator Dei,* le Pape reprend la question avec plus d'ampleur. Entre la liturgie et les formes de dévotion approuvées, il ne saurait y avoir opposition. On ne saurait donc, au nom d'une liturgie mieux comprise, ou d'un retour aux rites anciens, jeter le discrédit sur les formes nouvelles du culte eucharistique : visites de dévotion au Saint-Sacrement, bénédiction du Saint-Sacrement, processions solennelles, adorations publiques, etc. (p. 50) : sur les pieux exercices salutaires : méditation, examen de conscience, retraites fermées, culte de la Sainte Vierge, et notamment mois de Marie, Rosaire (p. 65, 66, 68) sans compter d'autres formes très recommandables de la dévotion : mois du Sacré-Cœur, triduums, neuvaines, Chemin de la Croix, etc. (p. 68). Et le pape revient encore sur l'utilité de la confession sacramentelle et fréquente des péchés véniels (p. 66). C'est pourquoi, conclut-il,

il ferait une chose pernicieuse et pleine de tromperies celui qui oserait, témérairement, assumer la réforme de ces exercices de piété pour les ramener aux seules cérémonies liturgiques. Il est nécessaire, toutefois, que l'esprit de la sainte liturgie et ses préceptes influent avec profit sur eux, pour éviter que ne s'y introduise quoi que ce soit d'inadapté ou de peu conforme à la dignité de la maison de Dieu ou qui soit dommageable aux fonctions sacrées ou à la saine piété (p. 68) [2].

V. — Conséquences de l'encyclique relativement à la vie spirituelle

Nous pensons avoir traité avec toute l'ampleur désirée par notre vénéré consultant la question des antécédents de l'encyclique en Allemagne et des courants d'idées visés par le document pontifical. Il reste, en manière de conclusion, à tirer les conséquences de l'encyclique dans le domaine de la vie spirituelle.

On a remarqué comment, en Allemagne, certains partisans du mouvement liturgique, nourris de la « mystique du Christ » concevaient l'union de l'âme juste au Christ spiritualisé comme une union « ontique, existentielle, somatique, durable ». Ces mots, semble-t-il, veulent exprimer l'idée d'une union sacramentelle réalisée d'une manière si intime entre l'âme et le Christ dans son humanité que c'est l'*être* même du Christ, aujourd'hui glorieux, qui se communique à notre être. Le mot « ontique , inventé pour les besoins de la cause, ne peut avoir d'autre sens. Il y aurait donc, dans cette union sacramentelle, quelque chose d'analogue à l'union hypostatique dans le Christ lui-même. « Scheeben, écrit un auteur récent, voyait l'essence du caractère sacramentel principalement dans un rapport avec le Logos, rapport analogue à l'union hypostatique des deux natures » [3].

Dans le Christ, une personne divine pénètre une nature visible et s'approche par elle des hommes... Ce n'est que par cette entrée dans une nature humaine visible et corporelle que le Fils de Dieu pouvait s'acquérir un corps mystique, s'unissant et assumant en lui le genre humain tout entier... La nature corporelle adoptée par le Fils de Dieu est la condition essentielle de son union avec le genre humain ; d'autre part cette union est la base de la plus haute élévation du genre humain et de sa participation à la vertu mystérieuse et surnaturelle de son chef. Il était donc tout naturel que la puissance de grâce du Fils de Dieu n'entrât dans le genre humain que par le véhicule de son humanité...

Dans l'Incarnation, le Fils de Dieu a fait de son union corporelle avec le genre humain la base de son union surnaturelle avec lui ; il devait consommer la seconde en achevant la première ; c'est ce qu'il a fait en se substituant à l'aliment corporel, le transformant en sa chair et en son sang... La vertu surnaturelle divinisante de l'Homme-Dieu descendait dans la nature corporelle et matérielle pour pénétrer et transfigurer, de là, l'esprit de l'homme... [4].

La pensée de Scheeben, tout en s'exprimant en termes dont on retrouve plus d'un équivalent dans la « mystique du Christ », est néanmoins orthodoxe : le grand théologien déclare expressément que la vertu divine qui « vient à nous dans l'humanité du Christ et par elle » opère à la manière d'une *causalité efficiente instrumentale,* causalité physique et même « hyperphysique » [5]. Aucune crainte de trouver ici une union de l'Homme-Dieu et de l'âme dans l'ordre formel ou accidentel. La divinisation de l'âme, le *divinæ naturæ consortes,* sont entendus de la grâce sanctifiante, qui nous est communiquée sans doute par l'humanité aujourd'hui glorieuse du Christ, mais qui n'est pas une participation à l'*être* même du Christ, bien qu'elle soit, sous un certain rapport, participation analogique de la *nature* divine [6].

Scheeben est loin « de la manière incertaine et assez obscure dont parlent certains écrivains récents » (*Mediator Dei,* p. 61). On n'en saurait dire autant de la formule suivante qui définit « le mystère comme l'acte rédempteur et divinisant de Dieu, acte d'éternité qui revêt une forme historique et une forme sacramentelle. Sous les deux formes, le contenu unique, divinement réel, « ontique », est présent et efficace » [7]. — Mais on croirait volontiers que l'encyclique entend dénoncer le danger que recouvre l'explication du *Vivo, jam non ego,* formulée ainsi qu'il suit :

Affirmation étonnante... (Le Christ) est composé d'un corps individuel et d'une âme individuelle. Comment cela peut-il être en nous ? Paul répond (?) : « En mourant et en ressuscitant, le Seigneur est resté ce qu'il était, Jésus-Christ. Mais tout son être est entré dans un état nouveau, celui de la gloire et de la spiritualisation. Il est devenu le Christ mystique ou pneumatique... ; tout son être a été transformé par le Saint-Esprit, rendu essentiellement ouvert, soulevé hors des limites de la corporéité humaine ; il est devenu capable d'une pure et libre activité »... Pour ce Christ, il n'y a pas de barrières, pas même celle de la personne. Il peut être dans le croyant, non seulement en ce sens que celui-ci le pense ou l'aime, mais réellement. De

[2] Voir memorandum, § XVI.

[3] R. Graber, *Le Christ dans ses sacrements,* tr. fr. édit. du Vitrail, 1947, p. 32.

[4] M.-J. Scheeben, *Les mystères du christianisme,* tr. fr., p. 568-570 (passim).

[5] Id., ibid., p. 574.

[6] Sur cette précision, voir *Ami,* 1948, p. 14, 436.

[7] Cf. La *Maison-Dieu,* n° 7, p. 68.

même que l'âme peut être dans le corps, parce qu'elle est esprit et principe de vie corporelle, ainsi le Christ vivant peut être dans l'homme croyant, dans son âme et son corps en même temps ; parce qu'il est non seulement esprit, mais réalité sainte, spirituelle et mystique [8].

Si pareille conception devait être retenue dans la rigueur des termes qui l'expriment, il paraîtrait logique d'en admettre les conséquences qu'en a tirées Mgr Grœber, au point de vue de la théologie tant de la grâce que des sacrements. Quel rôle serait celui de la grâce, quels effets pourraient produire les sacrements dans une âme jouissant d'une manière permanente de l'habitation du Christ glorieux présent en elle pour la diviniser ? Mais il est bien certain que telle n'est pas la pensée profonde de R. Guardini, pas plus d'ailleurs que du P. Mersch dans sa *Théologie du Corps mystique* [9]. C'est sans doute pour prévenir une interprétation trop stricte de cette conception que Pie XII a réprouvé l'opinion fausse « de ceux qui croient à tort et enseignent que la nature humaine du Christ glorieux habite réellement et d'une présence continuelle dans les « justifiés » et l'hypothèse d' « une grâce unique et identique unissant le Christ avec les membres de son Corps mystique » (p. 74). Echo de l'encyclique *Mystici Corporis,* mettant les fidèles en garde contre ceux qui « ne remarquant pas assez que S. Paul n'emploie ici les mots qu'au sens figuré... introduisent une fausse notion d'unité quand ils font s'unir et se fondre en une personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Eglise » (p. 47). Nous avons dit plus haut comment le Pape, reprenant la doctrine traditionnelle de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes dans la diversité des opinions respectueuses de la vérité, a rappelé les deux termes extrêmes entre lesquels peuvent évoluer ces opinions : d'une part, impossibilité d'accorder à la créature une union mystique avec le Christ comportant communication d'un attribut divin, d'autre part, maintien ferme du principe certain que tout est commun aux trois personnes de la Trinité dans toute œuvre où Dieu est cause efficiente (id., p. 44).

Les initiateurs du mouvement liturgique ont cent fois raison d'inculquer aux fidèles recevant les sacrements le sentiment d'une présence agissante du Christ. Nos lecteurs voudront bien se reporter aux commentaires que nous avons apportés aux thèses de Dom Casel et du professeur Sœhngen (*Ami,* 1948, p. 594-98). Présence *agissante* dans et par les sacrements, et dont l'action réalise avec notre « co-agir », mis en relief par l'école de Maria-Laach l'habitation des personnes de la Trinité par la grâce sanctifiante [10].

Mais en insistant trop sur l'aspect « ontologique, existentiel » de la présence agissante de l'humanité du Christ (présence « somatique »), on risquerait de fausser les perspectives de la vie spirituelle, et de tomber dans ce « quiétisme malsain », qui attribue « toute la vie spirituelle des chrétiens et leur progrès dans la vertu uniquement à l'action du divin Esprit, en excluant et négligeant la coopération qui doit lui être fournie de notre part » (*Mystici Corporis,* p. 47-48). Aussi, dans *Mediator Dei,* le pape insiste sur la nécessité de la « piété subjective », de la méditation et des pratiques de piété sur l'accord entre l'action divine et la coopération humaine. Les meilleurs partisans du mouvement liturgique sont ici d'ailleurs pleinement d'accord avec le magistère :

Dans sa lettre à l'évêque de Mayence, Guardini écrit expressément :

> La liturgie est importante ; mais la vie religieuse personnelle, elle aussi, est importante et indispensable. Elle est liée à la vie liturgique, mais ne lui est pas identique ; il y a entre elles une tension vivante et féconde. Il faut donc, parallèlement à l'éducation liturgique, une éducation pour la prière individuelle, l'oraison, l'usage de l'Ecriture, pour une conception de la vie quotidienne et une interprétation chrétienne de l'existence en général. (*Maison-Dieu,* n° 3, p. 23).

Dans un article postérieur à l'encyclique *Mediator Dei* et où l'auteur n'a pas de peine à montrer que « les réprobations pontificales n'affectent pas le mouvement de Laach, mais parfaitement ceux qui en exagèrent et faussent les idées et les attitudes », Dom Hild rappelle que si « la théologie du mystère liturgique a remis en honneur la piété objective..., on ne songe pas le moins du monde à ignorer la piété privée et personnelle, à se dispenser d'une vie de prière et d'ascèse :

> Piété objective et piété personnelle sont inséparables. Ceci est tellement vrai que la piété objective demeurerait un abus si la piété personnelle ne se joignait à elle. Voici ce qu'écrit Dom Casel (*Le Mystère du Culte,* p. 153 à 164) : « Loin de la nier et de l'empêcher, la piété liturgique exige une participation personnelle, réelle et intime, vivante et active... La prière liturgique unit d'un côté la sévérité des normes objectives et, de l'autre, la liberté des mouvements et le sens de la vie personnelle ». La grâce de la piété objective ou sacramentelle doit fonder et déterminer, former et nourrir notre piété individuelle et personnelle. C'est elle qui

[8] R. Guardini, *Le Seigneur,* tr. fr., t. II, p. 171.

[9] Sur les formules quelque peu forcées du P. Mersch, voir *Ami,* 1949, p. 679-680.

[10] Par là, on satisfait à la remarque de notre consultant, sans contredire à la doctrine de l'encyclique. L'humanité du Christ, *instrumentum conjunctum* de sa divinité, est toujours agissante dans le sacrement qui confère la grâce selon le mode de la causalité efficiente. C'est du moins là une opinion très plausible que pour notre part nous avons toujours défendue : D.T.C., art. *Messe,* x, 1251 ; *Sacrements,* XIV, 619, 621. Cette présence agissante ne saurait être dite ontologique ou « ontique », c'est-à-dire d'ordre existentiel. Elle se manifeste par son activité et ses effets : son activité en communiquant au *sacramentum* sa vertu sanctificatrice et divinisante ; ses effets, dans le *sacramentum et res* qui demeure dans l'âme comme une puissance participée du Christ (Cf. S Thomas, III^a, q. 63, a. 3) et la grâce, *res tantum,* qui demeure.

Quant à l'interprétation des textes pauliniens, on a vu que Pie XII ne leur reconnaît qu'un sens analogique. C'est là d'ailleurs le sentiment commun des exégètes. Dans l'épître aux Ephésiens, III, 17, le texte : *habitare Christum per fidem,* montre bien que la présence du Christ dans l'âme doit être conçue analogiquement : le progrès de l'homme intérieur « requiert que le *Christ habite par la foi dans les cœurs chrétiens* comme une source de lumière... » (Huby, *Verbum salutis,* VIII, *Les épîtres de la captivité,* p. 186). Le P. Huby indique que S Thomas a repris la formule : « Croire, c'est recevoir le Christ, parce que par la foi il habite en nos cœurs » (*In Joannem,* c. 1, lect. 5, n° 4). Quant à Gal. II, 20, il s'agit de la vie nouvelle en Dieu, vie spirituelle dont le principe est le Christ. Cf. Rom. VIII, 9 s. Voir le commentaire de Lagrange, *Epître aux Galates,* p. 52.

La conscience expérimentale que, dans des états mystiques, on pourrait avoir du Christ, n'est-elle pas suffisamment expliquée par la conscience des effets de l'action du Christ en l'âme ?

doit, normalement, nous conduire à l'ascèse chrétienne (*Maison-Dieu*, n° 14, p. 20, 21).

Dom Hild laisse la condamnation pontificale aux « âmes superficielles et plutôt lâches (qui) se sont rabattues sur la « piété objective » afin d'y trouver un christianisme facile » (id., p. 20). Mais, comme nous le disions dans notre article du 9 février dernier, p. 92, nous ignorons quelle application concrète la condamnation de Pie XII peut avoir à l'heure présente. Il s'agit plutôt, semble-t-il, de dénoncer le danger d'une tendance, que de condamner une erreur.

Une autre tendance, liée d'ailleurs assez étroitement à la précédente, et fâcheuse, elle aussi, pour la bonne orientation de la vie spirituelle, se trouve dans l'idée « communautaire » qu'on voudrait parfois introduire dans toute œuvre salutaire. Loin de nous la pensée de diminuer en quoi que ce soit l'influence que le Corps mystique doit exercer sur les membres qui en font partie : nos lecteurs pourront à ce sujet se reporter à l'article publié en 1947, p. 211-217. Grâce au Corps mystique, il nous est donné de collaborer avec le Christ « en qui et par qui, seul, nous sommes à la fois sauvés et sauveurs ». Mais l'idée communautaire, si excellente soit-elle, doit laisser place, dans l'ascèse chrétienne, aux initiatives de la piété personnelle et individuelle.

Il y en a, dit Pie XII, qui... tentent de répandre l'opinion que les prières privées ont peu de valeur, celles qui ont une vraie valeur étant plutôt les prières publiques présentées au nom de l'Eglise, puisqu'elles partent du Corps mystique même de Jésus-Christ. C'est là aussi une erreur, car le Sauveur ne s'unit pas seulement son Epouse comme une Epouse très chère, mais encore, en elle, les âmes de chacun des fidèles avec lesquelles il est très désireux de s'entretenir intimement... Toutes les prières, même les plus privées, ne manquent ni de valeur ni d'efficacité et contribuent même beaucoup à l'utilité du Corps mystique, dans lequel rien de bien, rien de juste n'est opéré par chacun des membres qui, par la communion des saints, ne rejaillisse aussi sur le salut de tous. Et, pour être membres de ce Corps, les chrétiens individuels ne perdent pas le droit de demander pour eux-mêmes des grâces particulières... ; ils demeurent en effet des personnes indépendantes, soumises chacune à des nécessités spéciales... (*Mystici Corporis*, p. 49).

A force de pousser à l'extrême l'idée du salut en communauté, on en arriverait facilement à oublier que le salut est une œuvre *essentiellement* personnelle : *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres* (Rom., II, 6) [1]. « ...Depuis vingt ans, nous avons mis l'accent sur la conception plus spirituelle de l'Evangile, dans ces idées de vie, de communauté, de charité. Mais ainsi, nous avons fini par oublier, par abolir la conception du salut et du salut personnel. Nous sommes membres d'un même corps dans lequel circulent incessamment les mérites, mais à une certaine profondeur chacun vit seul et meurt seul. Nous sommes responsables des âmes de nos frères, mais d'abord de la nôtre. Nous pouvons donner notre vie, mais pas notre âme. « Je n'ai qu'une âme... », disait le vieux cantique : on ne peut la rendre qu'à Dieu, parce qu'on la tient de Dieu. Voilà pourquoi le Christ insiste sur la nécessité de la sauver. Il faut la sauver. A n'importe quel prix. Nous-mêmes, sans compter sur le voisin... » [2].

* *

On ne peut nier les excellentes intentions des propagateurs du mouvement liturgique : rattachant la formulation et l'explication des plus hauts mystères de notre foi à leur expression liturgique et sacramentelle, ils s'efforcent de rester à portée du peuple chrétien et de l'introduire par le « sensible » à l'intelligence du « mystère » surnaturel. Mais ce mouvement gagnerait beaucoup à ne pas exagérer la portée de la liturgie dans la vie et dans la foi chrétiennes : « attacher à ces conditions extérieures une importance telle qu'on ose déclarer leur omission capable d'empêcher l'action sainte d'atteindre son but, c'est s'écarter de la vérité et de la droite raison et se laisser guider par des idées fausses » (*Mediator Dei*, p. 43). D'ailleurs, précisément parce que la liturgie doit nous faire pénétrer le dogme, elle n'est pas « une sorte d'expérience des vérités à retenir comme de foi » ; mais elle est elle-même « une profession de la foi catholique » qu'elle présuppose et avec laquelle elle doit être mise en conformité par l'autorité ecclésiastique elle-même et non par les initiatives sans mandat. Aussi le Saint-Père est-il intervenu pour rappeler les principes, écarter les tendances fâcheuses, indiquer la voie de la modération qui s'impose à tous : *ne pas être sages plus qu'il ne faut, mais l'être avec modération* (Rom., XII, 3) [3].

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je me permets de demander à l'*Ami du Clergé* ce qu'il pense du cas suivant :

Une personne vient trouver son curé et lui dit : « Lorsque l'on tue le porc, c'est l'usage ici d'inviter ce jour-là les parents et les voisins. Mais voilà : je suis obligée de le tuer un vendredi ; ce jour-là m'est imposé. Et si à dîner, je ne sers pas de la viande, certains des invités, indifférents, sinon hostiles, vont se récrier, plaisanter, critiquer la religion. Je demande donc la permission de servir de la viande ce jour-là. »

Le curé accorde la permission demandée. Des con-

[1] A force de vouloir pousser à l'extrême l'idée communautaire dans l'offrande du sacrifice de la messe, on en arrive à vanter des expériences pratiquement irréalisables dans le courant ordinaire de la vie paroissiale ; à imposer ou conseiller aux prêtres réunis pour des récollections la suppression de leurs messes particulières (Voir *Ami*, 1949, p. 748) ; à considérer avant tout dans la messe le banquet et non le sacrifice (*Ami*, 1949, p. 39). On préconise le retour à la concélébration ; et parfois même on « concélèbre » en offrant simultanément le sacrifice eucharistique sur des autels différents sans doute mais en s'observant pour prononcer ensemble les paroles du missel, etc.

[2] R. P. Toulemonde, S. J., d'après *Semaine Religieuse du diocèse de Nancy et de Toul*, 19 mars 1950, p. 173.

[3] En terminant cet article, il nous faut remercier M. le chanoine Fischer, curé de la Cathédrale de Strasbourg, pour son obligeance à nous procurer le texte intégral du memorandum de Mgr Grœber, et M. le chanoine Fritz qui a bien voulu mettre son amitié et sa science philologique à notre disposition pour en préciser la traduction exacte.

frères trouvent qu'il s'est montré trop large en accordant cette permission qui risque, affirment-ils, d'ouvrir la voie aux abus et d'annihiler la loi de l'Eglise. Qui a raison ? le curé ou ceux qui le critiquent ?

R. — On peut envisager ici le fait ou le droit.

I. *Le fait.* — La mise à mort du porc et le repas qui se donne à cette occasion ont lieu un *vendredi*. Ce jour, affirme la solliciteuse, lui a été *imposé*. Imposé par qui et pour quel motif ? Etait-il vraiment impossible soit d'avancer soit de reculer l'abattage de l'animal, pour qu'il n'ait pas lieu un vendredi ? Puisque cet événement donne occasion à un banquet, où il est moralement impossible de ne pas servir de la viande du dit porc, cette personne chrétienne, au lieu de recourir à la solution de facilité qui consiste à demander une dispense, aurait dû faire tout son possible pour obtenir qu'un autre jour lui soit assigné pour tuer sa bête.

Supposons qu'il soit vraiment impossible de procéder à cette opération un autre jour que le vendredi, y a-t-il obligation de donner le dîner ce même vendredi ? Pourquoi ne pas renvoyer au lendemain samedi le banquet traditionnel ? Il serait très facile de donner d'excellentes raisons pour justifier ce délai de vingt quatre heures : on sera bien plus tranquille, quand tout le travail de charcuterie sera fini, pour préparer et déguster les bons plats qu'on se propose de servir, etc...

Et même si cette personne a vraiment le courage et la fierté de sa qualité de catholique, pourquoi, aux personnes qui s'étonneraient qu'elle remette son dîner au samedi, ne déclarerait-elle pas que si elle invite ses parents et ses voisins à cette occasion, c'est évidemment pour leur faire goûter des succulents morceaux. Mais puisqu'il est prescrit de faire maigre le vendredi et que chez elle on ne mange jamais de viande ce jour-là, on attendra le samedi pour cette fête gastronomique. Elle pourrait même, retournant avec esprit la plaisanterie trop facile des libres-penseurs, affirmer que la viande est aussi bonne le samedi que le vendredi. Ses invités ne perdraient rien pour avoir attendu.

II. *Le droit* — Supposons absolument démontré que cette personne ne peut tuer son porc un autre jour que le vendredi, ni remettre au samedi le dîner de circonstances : est-ce condescendance exagérée de la part de son curé que de lui accorder la permission qu'elle est venue solliciter ? — Nous ne le pensons pas.

Une chose d'abord est certaine : le curé a le pouvoir de dispenser de la loi de l'abstinence : « Non seulement les Ordinaires des lieux, mais encore les curés, dans des cas isolés et pour un juste motif, peuvent dispenser leurs sujets pris individuellement, même les familles, de l'observance de l'abstinence ou du jeûne, ou encore des deux » (can. 1245, § 1).

Il s'agit ici de toute évidence d'un cas isolé : une seule famille et ses invités ; d'un cas qui ne vise qu'un seul jour. Il est donc certainement de la compétence du curé.

Toute la question est de savoir s'il existe « le *juste motif* », exigé par le Droit. Cette question est importante, car il y va de la validité de la dispense. Le can. 84, § 1, stipule en effet : « Qu'il ne soit pas accordé dispense d'une loi ecclésiastique sans une cause juste et raisonnable, compte tenu de la gravité de la loi dont on dispense, sinon la dispense accordée par un inférieur est tout à la fois illicite et invalide. »

Sommes-nous ici en présence d'une cause juste et raisonnable ? Distinguons bien entre ce qui est une cause juste et raisonnable de ne pas être tenu à l'observation de la loi (*qua quis eximitur a lege*), et ce qui est une cause juste et raisonnable de demander dispense de la loi (*qua quis potest dispensari a lege*).

Dans le premier cas, il s'agit d'une cause qui rend la loi inopérante, inexistante en fait, pour tel sujet en particulier, dans tel cas donné, en vertu de l'axiome : « *lex non obligat cum incommodo tanto* ». Ces cas sont quelquefois soumis à l'appréciation du confesseur par des pénitents qui diront ensuite que leur confesseur les a dispensés de telle loi ; ce qui est, là, une façon très inexacte de s'exprimer. Le confesseur, comme tel, n'a aucun pouvoir de dispenser de la loi, parce que sa juridiction est toute du for interne. Mais il *déclare*, par voie d'interprétation que, pour tel motif, la loi n'oblige pas dans telles circonstances, qu'elle ne s'étend pas à tel cas. Ainsi, c'est l'existence du motif qui dispense de la loi ; le confesseur ne fait que constater l'existence de ce motif. Même si le confesseur n'était pas intervenu, le sujet en question n'était pas tenu par la loi. *Propter talem causam eximitur a lege.*

Dans le second cas, il existe aussi un inconvénient à l'observation de la loi ; mais il n'est pas tel qu'il rende la loi non obligatoire. On ne peut plus recourir à l'axiome : « *lex non obligat cum incommodo tanto* », car « *incommodum non est tantum quod lex non obliget* ». C'est donc bien à tort, à notre avis, que des auteurs justifient certaines dispenses, en se servant de l'axiome « *lex non obligat cum incommodo tanto* », car si l'*incommodum* est vraiment *tantum*, il n'y a pas lieu à dispense mais à interprétation.

Quand existe un inconvénient sérieux à l'observation de la loi, pas tel cependant qu'il exempte de cette loi, ce motif devient une raison suffisante pour que le sujet demande et que le curé accorde la dispense. L'acte d'autorité du supérieur ajoute ce qui manquait de suffisance au motif existant ; les deux ensemble : le motif présenté par l'inférieur et la dispense accordée par le supérieur, constituent un titre valable à être exempté de la loi. Ni le motif tout seul sans la dispense, ni la dispense toute seule sans le motif ne peut suspendre l'obligation de la loi ; mais ils y suffisent dès qu'on les prend ensemble.

Dès lors, quand peut-on estimer qu'il y a un motif suffisant de demander à l'autorité compétente d'intervenir légitimement pour suspendre momentanément l'obligation de la loi à l'égard de telle personne ? C'est, pensons-nous, chaque fois qu'il se présente une circonstance particulière qui, à la difficulté intrinsèque et normale que la fidélité à la loi présente pour tout le monde, ajoute un inconvénient spécial qui en rend l'observation, dans ce cas, sensiblement plus difficile et plus incommode qu'elle ne l'est généralement et habituellement pour l'ensemble des assujettis.

Or servir de la viande de porc dans un repas moralement imposé par une coutume respectable,

qui contribue au maintien des relations de bon voisinage entre parents et amis constitue certainement, pour cette circonstance en particulier, un inconvénient qui rend l'observation de la loi de l'abstinence plus difficile ce jour-là qu'elle ne l'est en n'importe quel autre vendredi de l'année. Il y a donc, à notre avis, motif juste et raisonnable d'accorder la dispense demandée.

Quant aux critiques des confrères, elles n'envisagent pas la dispense en elle-même, mais uniquement les conséquences qu'ils en redoutent.

Ils craignent qu'elle ouvre la porte aux abus. A quels abus ? A d'autres demandes de dispense ? Ce n'est pas le nombre des dispenses demandées et accordées qui peut constituer un abus, si chacune est justifiée. L'abus ne commencera que le jour où l'on accordera des dispenses injustifiées ou bien où l'on refusera les dispenses demandées pour un motif juste et raisonnable. Or, il dépend de Messieurs les curés de ne pas commettre cet abus. Et pour bien montrer que les lois sont faites pour les hommes et non pas les hommes pour les lois, le Droit prend soin de spécifier : « Dispensatio, in dubio de sufficientia causæ, licite petitur *et potest licite et valide concedi* » (can. 84, § 2).

Ils feignent de craindre aussi que des dispenses pareilles « annihilent la loi de l'Eglise ». C'est tout le contraire qui se produira. Si on accorde toutes les dispenses justifiées et rien que celles-là, l'autorité de l'Eglise gardera tout son prestige. Une personne qui, avant de faire gras le vendredi, quand elle croit avoir une bonne raison de le faire, vient demander la permission de l'Eglise, rend hommage à l'autorité de l'Eglise et reconnaît son pouvoir. Elle contribue ainsi à maintenir la force obligatoire de la loi et c'est le cas d'affirmer que l'exception confirme la règle. Ce qui importe dans le cas de l'abstinence, ce n'est pas tant que les gens mangent ou ne mangent pas de viande, mais que comme dit S. Paul : « Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite ». Or, qui mange de la viande après en avor demandé la permission à l'Eglise rend autant de gloire à Dieu que celui qui s'en abstient pour obéir à l'Eglise. Les craintes énoncées nous paraissent donc chimériques.

Q. — L'*Ami du Clergé* (1921, p. 580-581 ; 626-629) commentant les canons 1530, 1532 et 1533, soutient que la *vente* d'un objet mobilier, le paiement d'un achat ou d'un travail sont des types courants d'*aliénation de biens d'Eglise*, donc tous soumis aux solennités canoniques des canons 1530-1532, sinon l'aliénation est frappée de nullité.

Or : 1° Nombre de canonistes sont d'accord pour affirmer que les formalités ou solennités requises (expertise, juste cause ou nécessité constatée, autorisation du supérieur légitime, etc.) pour l'aliénation des biens ecclésiastiques, ne concernent que les contrats de vente, emprunts, hypothèques, etc. ; mais non les dépenses ordinaires et nécessaires pour l'amélioration ou l'entretien des biens, même si ces dépenses dépassent le chiffre fixé par le Code pour marquer la compétence des divers administrateurs (can. 1532).

2° *De fait*, pour ses dépenses *ordinaires* et *nécessaires*, les Ordinaires, tout en conservant leur droit de regard et de contrôle sur les personnes morales dont les administrateurs leur doivent des comptes (can. 1525), ne se croient pas obligés et ne se préoccupent pas de demander l'avis ou le consentement du Conseil d'administration ou du Chapitre, pas plus que de donner des autorisations à leurs subordonnés.

Que penser de cette manière de voir et de faire ?

R. — Cette consultation qui nous arrive d'outre-Atlantique, nous oblige à préciser le sens et la portée du mot *Aliénation* dans le droit canonique.

I. — Nous avons voulu tout d'abord nous reporter au *texte* cité de l'*Ami* — vieux bientôt de trente ans — mais qui, dans sa teneur, ne s'oppose pas aussi *substantiellement* qu'il paraît, à la doctrine professée par les canonistes modernes, et à l'actuelle jurisprudence de l'Eglise romaine.

Le rédacteur d'alors (*loc. cit.*, p. 580), qui donnait un commentaire succinct des canons du Code sous ce titre « *Les nouveautés du Codex* », spécifiait bien que l'aliénation est « l'acte par lequel un propriétaire *renonce* à sa propriété, s'en dessaisit ». Et, à propos d'un *paiement* en particulier, il précisait que c'était « le dessaisissement d'un *capital* ». Pour être complet, il eût fallu dire que l'aliénation est, au sens canonique, la renonciation ou le dessaisissement d'un objet ou d'une somme « capitalisée », d'où résulte pour l'église ou la personne morale un « appauvrissement ». En d'autres termes : « tout acte ou contrat qui place la dite personne morale dans une condition pire » (*quo conditio Ecclesiæ pejor fieri possit,* canon 1533) [1].

C'est dire clairement qu'en droit canonique le terme *aliénation* doit s'entendre dans un sens beaucoup *plus large* que celui que lui attribue le langage usuel, ou le droit civil. D'après la définition de Wernz, *Ius decretalium,* III, n. 154, retenue par la Rote romaine (*Decisiones*, t. XIV (1922) p. 136, n. 3 et t. XXIII (1931), p. 345) il faut l'entendre non seulement d'un acte qui transfère la propriété d'une chose et la fait sortir définitivement d'un patrimoine pour la passer dans un autre, mais encore de tout acte translatif du domaine « *utile* » ou usufruit (servitude, pension, etc...). C'est aussi tout contrat ou convention qui *exposerait* à la perte d'un bien ou d'un droit (gage, hypothèque), ou qui le soustrairait pour un temps notable à la pleine jouissance de l'Eglise, qui devrait être qualifié d'aliénation (emphytéose, commodat, prêt) [2].

En revanche, il n'y a pas d'aliénation dans un *achat* fait avec une somme reçue à cette intention, ou provenant de revenus non encore capitalisés. Utiliser l'argent de la sorte, ce n'est pas « appauvrir » la personne morale, mais plutôt lui fournir grâce à des acquisitions, constructions ou améliorations opportunes, des moyens d'existence plus adaptés ou d'action plus efficace.

Ce n'est pas non plus mettre la personne morale ecclésiastique « dans une condition pire » que d'acquitter ses dettes légitimement contractées, de lui

[1] Ainsi envisagée, l'aliénation ne sera pas réalisée, par exemple si l'on remplace l'objet dont on s'est dessaisi par un autre de valeur égale ou supérieure ; si l'on paye une dette authentique car, en réalité, l'argent de ce paiement n'est pas la propriété de l'Eglise, mais du créancier. Or, « qui paye ses dettes s'enrichit !... »

[2] Cfr. *Dict. de Droit canonique*, art. *Aliénation*, col. 405. « Généralement tous les actes ou contrats capables de *rendre pire* la situation d'un établissement, sans qu'il y ait d'ailleurs à considérer si le contrat est à titre onéreux ou à titre gratuit. » (A. Cauly).

faire consentir un prêt portant intérêt ou contracter un emprunt non grevé de conditions ou charges qui aggraveraient sa situation [3].

En résumé, en matière d'administration de biens, l'Eglise est « conservatrice ». Elle sait que les valeurs ou richesses qui lui ont été confiées ont une destination sacrée. Elle redoute, à leur sujet, des spéculations hasardeuses, et des prodigalités sans but. C'est pourquoi, sans être ennemie de leur aliénation proprement dite, elle entoure cette opération de garanties que détaille le canon 1530 :

a) expertise écrite faite par des hommes compétents ; *b*) juste cause, c'est-à-dire une urgente nécessité, une évidente utilité ou un motif de piété ; *c*) enfin l'autorisation du supérieur légitime, sous peine d'invalidité de l'aliénation.

Mais ces normes ne valent que pour les biens ecclésiastiques (meubles ou immeubles) « *quæ servando servari possunt* », c'est-à-dire pour les choses qui ne se consomment pas au premier usage, qui ne sont pas des « denrées périssables », ou dont la conservation ne constitue pas une charge pour l'Eglise.

Et, même pour les choses ou objets qui, de par leur nature, « peuvent se conserver », *seuls* seront soumis aux formalités prérequises pour l'aliénation, les biens qui font partie du « patrimoine stable » de la personne morale. Dans cette catégorie rentrent *ordinairement* les immeubles [4] et parmi les biens meubles, ceux qui ont été « capitalisés », c'est-à-dire constitués en un capital, d'où l'on attend des revenus pour assurer la subsistance ou l'entretien d'une œuvre envisagée comme durable [5].

II. — Cela dit, il nous sera facile de répondre en peu de mots à notre vénéré correspondant.

1° Il n'y a pas « opposition » à proprement parler entre la doctrine professée par l'*Ami* en 1921 et l'enseignement actuel des canonistes. Mais, au cours de ce dernier quart de siècle, la doctrine s'est précisée et la jurisprudence s'est formée dans le sens que nous avons exposé.

2° Il en résulte : *a*) que l'Ordinaire n'a pas d'obligation de demander l'autorisation du Saint-Siège, ni le consentement du Chapitre, du conseil d'administration et des intéressés — quelle que soit la valeur de l'objet ou la somme en cause — lorsqu'il s'agit d'utiliser à des dépenses ordinaires ou à des réparations d'entretien, ou même pour des contructions et améliorations, les sommes en caisse ou en dépôt dans un établissement de crédit. Il en faut dire autant de la vente de certains objets vieillis, dont le prix servira à les remplacer par des neufs (à condition qu'il ne s'agisse pas de « choses précieuses » au sens du canon **1497**, c'est-à-dire ayant une valeur notable, sous le rapport de l'art, de l'histoire ou en raison de la matière employée) ; de la restitution d'un immeuble acheté « à réméré » (c'est-à-dire avec cette convention que le vendeur se réserve le droit de réprendre la chose dans un délai déterminé, en restituant à l'acheteur le prix augmenté des frais d'acte) ; de « l'arbitrage » ou échange de titres contre d'autres, d'une valeur boursière égale ; du remploi en achats d'immeubles du prix retiré de la vente de valeurs, et réciproquement.

Ne sont pas non plus considérés comme aliénations : une perte résultant d'un vol ; un paiement ; la réparation d'un dommage subi ou causé, etc. Cfr. Naz, *Traité de droit cœnonique*, t. III, p. 249 ; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. III, n. 162-163.

b) Dans les mêmes conditions, et toutes proportions gardées, pour des opérations analogues, les bénéficiers inférieurs (curés, chanoines, chapelains, etc.) n'ont pas, en vertu du *droit général*, d'autorisation à demander à l'Ordinaire, lorsque ces actes ne dépassent pas « les limites et la mesure d'une administration *ordinaire* » (celle qu'accomplirait tout « bon père de famille »). On notera cependant trois choses : 1° s'il s'agit de placement (nouveau) de sommes excédentaires, le consentement de l'Ordinaire est requis (can. 1523) ; 2° tous les actes, même d'administration *ordinaire* (can. 1527), sont soumis à l'inspection de l'Ordinaire du lieu et on doit lui en rendre compte (can. 1525) ; 3° enfin le *droit particulier* pourrait, eu égard aux circonstances spéciales de temps et de lieu, avoir des exigences plus strictes, auxquelles les intéressés devraient se conformer ;

c) En général : *peuvent* être aliénées — et même *doivent* l'être (*non modo possunt, sed debent alienari*, Rote, *Decisiones*, 1931, p. 345), les biens (meubles et immeubles) qui ne sauraient être conservés sans qu'il y ait « péril en la demeure », c'est-à-dire danger à attendre l'autorisation du Supérieur (v. g. un immeuble menacé de spoliation, une valeur menacée de réquisition, etc.).

On peut aussi vendre ou donner les choses *inutiles* (v. g. un champ qui ne rapporte rien) [6], à l'exception des objets précieux par l'art ou l'histoire ; à fortiori peut-on se débarrasser de choses

[3] On sait, par exemple, qu'au cours des dix dernières années, marquées par une cascade de dévaluations de la monnaie, ceux qui avaient « emprunté » pour réaliser des constructions, ont réalisé une opération des plus avantageuses.

[4] Nous disons : *ordinairement*, car il peut se faire que même un immeuble ne fasse pas partie du patrimoine stable d'une église ou établissement ecclésiastique : ce serait le cas d'un domaine qui a été légué *pour être vendu* le jour où serait entreprise, par exemple, la construction d'un monastère, séminaire, etc. ; ou encore dans l'hypothèse où le domaine légué serait une source non de profits, mais de tracas ou de pertes... En ce cas, ces biens ne seront pas considérés comme faisant partie du patrimoine et pourront être vendus sans l'accomplissement des formalités prévues au can. 1530. Le produit de la vente sera utilisé conformément aux *intentions* du donateur.

[5] On peut se demander quel critère utiliser pour reconnaître que des biens ont été ou non « capitalisés ». — Il est bien certain que le seul « placement » de l'argent liquide en titres ou valeurs à terme n'est pas une preuve péremptoire. Dans l'intention des administrateurs, ce placement peut n'être en effet que « provisoire » : simple manière de faire fructifier des fonds destinés à une construction, à des réparations, que l'on ne veut pas entreprendre avant de s'être assuré de la contrepartie des dépenses envisagées. — De même une somme léguée pour entreprendre une œuvre et qui a été placée *en attendant* que les conditions rendent possible la réalisation du projet.

C'est donc en définitive, *l'intention* ou *volonté*, soit du donateur, soit des adminisrateurs (ou de leur supérieur) qui détermineront ce qui, dans une masse de biens meubles, doit être utilisé et dépensé et ce qui doit aller accroître le capital de la personne morale.

[6] C'était déjà la norme au temps de Gratien (Cause XII, q. 2, c. 53) : « les parcelles de vigne ou de terre de petite dimension, peu utiles à l'Eglise et sises au loin... »

qui seraient nuisibles, gênantes, ruineuses. La situation de l'établissement ecclésiastique n'en serait pas « rendue pire »... ; ce n'est donc pas une « aliénation » au sens canonique [7].

Enfin ne sauraient être considérées comme des aliénations les « mesures de sauvegarde » prises par les administrateurs pour *maintenir* (et même *accroître* dans la mesure du possible) la valeur du patrimoine de la personne morale en des périodes d'instabilité monétaire et de dévaluation des signes de paiement, comme celles que traversent la plupart des nations depuis les deux dernières guerres (placements fonciers, arbitrages boursiers, achat de valeurs ou devises plus « stables », etc...). Il va de soi que l'administrateur, à quelque degré de la hiérarchie qu'il ait été placé, a le devoir de s'entourer des avis et conseils que le droit général (cfr. can. 1520) ou le droit particulier (statuts diocésains, constitutions, etc...) lui imposent. Il a en outre, l'obligation « de conscience » — proportionnée à la gravité de ses engagements et responsabilité — de ne négliger aucune des mesures que suggère la prudence (v. g. consultation d'hommes intègres et compétents) en des matières d'un maniement toujours délicat.

A. B.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Simone WEIL. — **Attente de Dieu.** Introduction par le R. P. PERRIN, O. P. — In-8 de 240 p., 390 fr. — Paris, La Colombe, 1950.

Après la notoriété que S. W. s'est acquise récemment par son volume « La pesanteur et la grâce », ce nouvel ouvrage ne peut manquer de piquer la curiosité, car il donne d'intéressantes précisions sur sa personne et sa pensée. Il contient, outre l'introduction du P. Perrin (p. 7 à 46), 6 lettres intimes dont 5 adressées au Père (p. 47 à 107) et 5 exposés concernant surtout la religion (p. 113 à 236).

S. Weil y révèle une âme pleine d'étonnants contrastes : d'un intellectualisme exigeant, elle est esclave de préjugés déconcertants ; d'une vaste érudition, elle fait preuve d'ignorances peu excusables ; douée d'une intelligence exceptionnelle, elle affirme une quantité d'erreurs ; d'une indépendance absolue et consciente, elle met l' « obéissance », une obéissance quiétiste, à la base de sa spiritualité intime ; apparemment catholique sur certains points, elle professe un naturalisme et un universalisme diamétralement opposés ; de formation scientifique, elle n'admet au fond que ce qu'elle goûte expérimentalement, etc.

Dans ces conditions il n'est pas surprenant qu'il y ait dans ce livre de l'excellent et du regrettable. Dans l'excellent nous n'hésitons pas à placer les pages consacrées au malheur : S. W. l'a expérimenté à fond, avec son âme étonnamment sensible et charitable : elle en parle avec une rare pénétration et dans un style vigoureux. Mais dès qu'elle aborde la question religieuse, sa position personnelle (dans ses lettres) et ses affirmations ou essais de démonstration (dans ses exposés) sont souvent sujets à caution : on y retrouve en trop de pages la manière de voir des incrédules ou des hérétiques. Les lecteurs *très avertis* sauront distinguer le bon grain de l'ivraie ; p. ex. dans l'étude sur l'amour implicite de Dieu, il retiendront ce qui est compatible avec la doctrine catholique et comprendront mieux comment les infidèles peuvent être sauvés ; sous l'exagération des reproches faits aux pratiques religieuses, ils verront une excitation à se garantir d'un formalisme sans vie intérieure. De même les incrédules qui cherchent la vérité pourront trouver là un moyen de se rapprocher de Dieu : c'est à eux surtout que ce livre pourra faire du bien. Mais les fidèles qui éprouvent le besoin d'ouvrages solides pour alimenter leur foi puiseront à d'autres sources ; les avertissements du P. Perrin, dans la préface puis en tête de chaque extrait, ne suffisant pas à atténuer ni à redresser toutes les erreurs de S. W.

Les seuls, nous semble-t-il, qui trouveront dans tout ce volume un intérêt sans restriction, ce sont les spécialistes de la psychologie religieuse. Ils verront en S. W. une « mystique » douée d'une rare faculté d'intuition, mais une « mystique » dont le caractère surnaturel est bien douteux et qui nous fait penser beaucoup plus à Plotin qu'à une vraie mystique catholique. Ils tâcheront d'identifier la nature du « *daïmôn* » qui la poussait, et ils pourront rechercher dans quelle mesure sa « foi » en la Passion et en l'Eucharistie (qui va de pair avec sa répulsion pour l'Eglise catholique) ne s'expliquerait pas par une concordance de ces dogmes avec des aspirations profondes, mais purement naturelles ou esthétiques.

Le P. Perrin a donné à ce volume une longue préface fort intéressante. On est gagné par la sympathie — j'allais écrire : « la tendresse » — avec laquelle il parle de son héroïne. Ayant été en relations suivies avec elle en 1941 et 1942, il a pu apprécier sa bonne foi. Il a bien raison de laisser à Dieu le jugement définitif sur cette âme, qui cherchait à se débarrasser du voile du Judaïsme, et nous espérons bien aussi que la miséricorde divine aura eu le dernier mot. Mais nous ne pensons pas que le refus formel et, en princip, définitif du baptême, soit si facilement compatible avec la « charité parfaite » (p. 25). Si la jeune fille « ne voulait pas s'engager, de peur de perdre la liberté de la recherche » (p. 26), peut-on dire qu'elle avait la foi ? et qu'elle soit morte « catéchumène » (p. 38) ? Est-il bien vrai que tant d'idées fausses et d' « absurdités » (l'expression est du Père, p. 31) « n'enlèvent rien à ce qu'il y a de plus grand en elle » (p. 37) ? Et n'est-ce pas attribuer un bien grand honneur à S. W. que de parler de sa « mission » (p. 38 et passim), au sens religieux de ce mot ?

A. LYONNET. — **Préambule à l'acte de foi.** — In-8 écu de 120 p., 100 fr. — Paris, Lethielleux, 1950.

L'auteur, vicaire à Paris, met au point les principales difficultés qui arrêtent les incroyants aux portes de la foi, ou inquiètent les jeunes catholiques au moment de leur crise. Il le fait en termes très simples, en recourant souvent à des comparaisons accessibles aux enfants. Voici les principales questions traitées : la foi, la révélation, la liberté, la grâce, l'Eglise, le péché, cinq sacrements, le sacrifice, le devoir d'état, la joie, etc.

Tant de sujets parcourus en si peu de pages ne peuvent évidemment pas être approfondis. Telle n'est pas non plus l'intention de l'A., dont le but est essentiellement apologétique. Il suffit que la doctrine soit correcte et éclairante, et elle l'est ordinairement. Il faudra toutefois corriger une confusion qui risque de s'établir entre les motifs de crédibilité et le motif formel de la foi. « Nos raisons de croire », quoique en dise l'auteur, peuvent être « irrésistibles et contrai-

[7] La Rote a déclaré, dans sa sentence du 29 juillet 1931, que le paiement de certaines redevances, dues en vertu d'un contrat, n'est pas une aliénation, mais un acquittement de dettes (*Decisiones*, t. XXIII, p. 349).